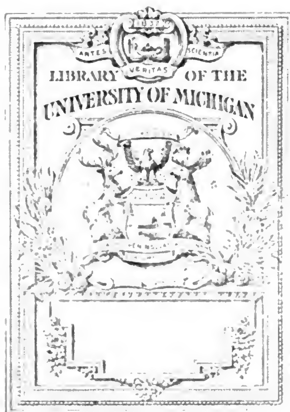
ZEITSCHRIFT DES VEREINS FÜR VOLKSKUNDE




ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN

ZEITSCHRIFT

des

Vereins für Volkskunde.

Begründet von Karl Weinhold.

Im Auftrage des Vereins

herausgegeben

von

Johannes Bolte.

13. Jahrgang. 1903.



Mit 8 Tafeln und 71 Abbildungen im Text.

BERLIN.

VERLAG VON A. ASHER & CO.

Inhalt.

Abhandlungen und grössere Mitteilungen.

	Seite
Die undankbare Gattin. Von Gaston Paris . . . . 1—24.	129—150
Die Geschichte vom Völsi, eine altnordische Bekehrungsanekdote, untersucht von Andreas Heusler	25— 39
Ungarische Volkskunst. Von Marie Luise Becker (mit Taf. I—II).	39— 49
Deutsche Kinderspiele. Von Samuel Singer . . . . 49—64.	167—179
Segen gegen den Schlucken. Von Oskar Ebermann	64— 49
Ungarische Volksmärchen, übersetzt von Elisabet Sklarek (No. 1—3).	70— 75
Sprichwörter und Redensarten. In der Bukowina und in Galizien gesammelt von Ludmilla und Raimund Kaindl (Schluss).	75— 84
Isländische Zauberzeichen und Zauberbücher. Von Olafur Davíðsson (1. Einleitung. 2. Das Zauberbuch des Jón lærði. 3. Das Zauberbuch der Schüler zu Skálholt 1664. 4. Verschiedene Zaubereien und Aberglauben. 5. Zauber- und Hexenkünste aus verschiedenen Handschriften.) Mit Taf. III—VIII 150—167.	267—279
Der wilde Jäger im Glauben des pommerschen Volkes. Von August Brunk .	179—192
Eine pommersche Hochzeit in Rio Grande do Sul. Von Eberhard Meinhold.	192—202
Die Wünschelrute. Von Hermann Sökeland. . . . . 202—212.	280—287
Der Tod als Jäger und sein Hund. Von Julius v. Negelein . . . 257—267.	368—376
Hochzeitsbräuche in Hessen und Nassau. Von Alfred Bock. . . . 287—294.	376—383
Volks-Anthropometrie. Von Max Bartels	353 - 368
Volksbräuche aus Nordthüringen. Im Volke gesammelt von Rudolf Reichhardt (1. Geburt und Taufe. 2. Konfirmation. 3. Hochzeit. 4. Tod und Begräbnis)	384—390
Schneckengebäcke. Von Max Höfler	391—398
Zu der Erzählung von der undankbaren Gattin. Nachträge von Georg Polívka	399—412
Aus alten Novellen und Legenden. Von Pietro Toldo (1. Die Geschichte von von dem im Speckschranke versteckten Priester. 2. Das vom lieben Gott geschenkte Geld und der geliehene Mantel).	412—426

Kleine Mitteilungen.

Zu den Karten- und Zahlendeutungen (11, 376). Von J. Bolte.	84— 88
Der Schwank von den drei Mönchen, die sich den Mund verbrannten. Von A. L. Stiefel	88— 90
Tierstimmendeutung im Braunschweigischen. Von O. Schütte	91— 95
Der Mann mit der Ziege, dem Wolf und dem Kohle. Von J. Bolte. 95—96.	311
Märkische Sitten und Sagen (1—4). Von R. Steig.	96— 97

	Seite
Allerlei aus Bärwalde, Kr. Nenstettin, Pommern (1—7). Von Else Roediger	98—99
Woher stammt das Wort 'ausmerzen'? Von R. Neubauer	100—102
Abricias. Von E. Hoffmann-Krayer	102
Joseph Preuschoff †. Von Elisabeth Lemke	102—103
Das Altonaer Mnseum. Von H. Strebel	103—105
Noch einiges vom bösen Blick. Von B. Kahle	213—216
Zwei Berichtigungen. Von Th. Zachariae	216—219
Znm dentschen Volksliede (11—15). Von J. Bolte	219—226
Über den Gebranch des Rnmmelspotts. Von O. Schell	226—227
Zur Geschichte des Weihnachtsbaumes. Von J. B.	227
Gaston Paris †. Von M. Fuchs	227—229
Trudensteine. Von R. Andree	295—298
Zu den niedersächsischen Zanberpuppen. Von B. Kahle	298—300
Der Liebenbach. Von R. Steig	301
Das Märchen vom Meisterdieb in Ostholstein. Von W. Wisser	301—310
Rekrutenlieder aus Niederösterreich. Von E. K. Blümml und A. Kleckmayer	311—316
Zwei fürstliche Testamentslieder. Von E. Lemke	316—317
Symbolische Wnrfgeschosse in der portugiesischen Volksdichtung. Von Marie Abeking	317—320
Moritz Lazarus †. Von R. M. Meyer	320—324
Zu Arnolds Aufsatz 'Die Natur verrät heimliche Liebe'. Von P. E. Pavolini	426—429
Württembergisches Soldatenlied. Von O. Ebermann	429
Zn den Testamentsliedern (S. 316). Von A. Kopp	429—430
Zwei Frauenlieder aus Rauris. Von K. Adrian	430—431
'Viel Geschrei und wenig Wolle'. Von R. Neubauer	432—434
Geschichten ans Franken (1—5). Von Helene Raff	434—436
Sage über die St. Barbarakirche in Langensteinbach, Amt Durlach. Von O. Heilig	436
Klappergeräte, 1. In Tirol. Von K. Adrian. — 2. In Südrussland. Von R. Mielke	436—438
Das Verpflöcken von Krankheiten. Von B. Kahle	438—440
Ein Heilsegen aus dem Jahre 1697. Von O. Schütte	440
Mittel wider die Tollwut. Von G. Polívka	440
Zum Zauber mit Menschenbildern. Von S. Fraenkel	440—441
Zwei Votivbilder aus Korfu. Von M. Höfler	441—442
Ein lateinischer Segen mit den Namen Christi. Von P. v. Winterfeld	442—444
Nachtrag: Über die 72 Namen Gottes. Von J. Bolte	444—450

Berichte und Bücheranzeigen.

Nenere Arbeiten zur slavischen Volkskunde, 1. Polnisch, kleinrussisch, böhmisch. Von A. Brückner. — 2. Südslavisch, russisch. Von G. Polívka	229—244
Deutsche Volkskunde im Jahre 1902. Von A. Schullerus	324—330
Neue Forschungen über Wohnbau, Tracht und Bauernkunst in Deutschland. Von O. Lauffer	330—340
Germanische Mythologie in den Jahren 1901 und 1902. Von A. Schnllerns	451—454

Achelis, Th.: s. Archiv für Religionswissenschaft.	
Amalfi, G.: s. Cynthio.	
v. Amira, K.: s. Sachsenspiegel.	
Andree, R.: Braunschweiger Volkskunde 2. Aufl (M. Roediger)	252—253
Archiv der Brandenburgia 9 (M. Roediger)	253—255
Archiv für Religionswissenschaft, hsg. von Th. Achelis 5 (J. B.)	454—455
Atkinson, J. J.: s. Lang.	

Seite

Becker, M. L.: Der Tanz (J. B.) . . . . 120—121
Bender, A.: Oberschefflenzer Volkslieder und volkstümliche Gesänge (A. Kopp) 462—466
Boesch, H.: Kinderleben in der deutschen Vergangenheit (J. B.) 119
Cosquin, E.: La légende du page de Sainte Élisabeth de Portugal et le conte indien des bons conseils (J. B.) . . . . 107—108
Cynthio degli Fabritii, Satyra nel proverbio 'Chi prima va al molino prima macina', hsg. von G. Amalfi (A. L. Stiefel) . . . . 470—471
Daṇḍins Daçakumāracaritam, übersetzt von J. J. Meyer (Rich. Schmidt) . . 471—472
Darapsky, L.: Altes und Neues von der Wünschelrute (H. Sökeland) . . . 350
Detter, F.: s. Sæmundar Edda.
Doren, A.: Deutsche Handwerker und Handwerkerbrüderschaften im mittelalterlichen Italien (H. Michel) . . . . 468—469
Driemaandelijksche Blaaden, uitgegeven door de Vereeniging tot onderzoek van taal en volksleven in het oosten van Nederland 1—4 (W. S.) . . 124
Ethnographia, redigiert von Bernh. Munkácsi und Julius Sebestyén 11—13 (A. Schullerus) . . . . 340—342
Faraday, W.: The Edda 2 (A. Heusler) . . . . 251—252
Festschrift des germanistischen Vereins in Breslau (J. B.). . . . . 457—458
Finnisch-ugrische Forschungen, hsg. von E. N. Setälä und K. Krohn 1 (J. B.) . . . . 125—126
Gesta Romanorum, ungarisch von J. Haller, herausgegeben von L. Katona (A. Schullerus). 348
Gloth, W.: Das Spiel von den sieben Farben (W. Seelmann) . . . . 108—110
Gudmundsson, V.: Die Fortschritte Islands im 19. Jahrhundert, übersetzt von R. Palleske (M. Lehmann-Filhés) . . . . 122—123
Haas, A.: Rügensche Sagen und Märchen. 3. Aufl. (J. B.). 467
Hampe, Th.: Die fahrenden Leute in der deutschen Vergangenheit (J. B.) . . 119—120
Hartmann, M.: Meschreb der weise Narr und fromme Ketzer (E. Harder) . 472—476
Hebel, J. P.: Allemannische Gedichte, hsg. von O. Heilig (A. Heusler) . . . 112—117
Heinemann, F.: Tell-Ikonographie (J. B.). . . . . 110—111
Heinzel, R.: s. Sæmundar Edda.
Herrmann, P.: Erläuterungen zur dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus (M. Roediger). . . . . 106—107
Ilwof, F.: Karl Weinhold (J. B.) 458
Karsten, P.: 'Wer ist mein Nächster?' Negertypen aus Deutsch-Westafrika (R. Steig). . . . . 350—351
Katona, L.: Die Beispielerzählungen des Pelbartus (A. Schullerus) . . . . 348—349
—: s. Gesta Romanorum.
Kern, O.: Über die Anfänge der hellenischen Religion (E. Samter). . . . . 105—106
Knortz, K.: Streifzüge auf dem Gebiete amerikanischer Volkskunde (J. B.). . 126
Lampert, K.: Die Völker der Erde . . . . 123—124
Lang, A.: Social Origins. J. J. Atkinson, Primal Law (R. M. Meyer). . . 456—457
Langer, A.: Erinnerungen aus dem Leben eines Dorfschullehrers (L. Fränkel) 467
Le Braz, A.: La légende de la mort chez les Bretons armoricains, nouvelle édition (J. B.) . . . . 469—470
Lehmann-Filhés, M.: Über Brettchenweberei (R. Mielke) . . . . 121—122
Merkens, H.: Was sich das Volk erzählt 1—3 (L. Fränkel) . . . . 111—112
Munkacsi, B.: Sagen und Lieder von der Schöpfung der Welt (A. Schullerus) 342—347
Norvegia, Tidsskrift for det norske folks maal og minder 1—3. Redaktion M. Hægstad, A. B. Larsen (A. Heusler) . . . . 124—125
Pfeffer, P.: Beiträge zur Kenntnis des altfranzösischen Volkslebens meist auf Grund der Fabliaux 1—3 (A. Risop). . . . . 248—251
Pitrè, G.: Curiosità di usi popolari (J. B.). 123
Politis, N. G.: Παροιμίαι 3—4 (K. Dieterich) . . . . 245—248
Reiser, K.: Sagen, Gebräuche und Sprichwörter des Allgäus, Heft 20 - 21 (J. B.) 111

Seite
Reuschel, K.: Volkskundliche Streifzüge (M. Roediger). 458–460
Riehl, W. H.: Kulturstudien aus drei Jahrhunderten, 6. Aufl. (R. Petsch) . . 350
Sachsenspiegel: Die Dresdener Bilderhandschrift des S., hsg. von K. v. Amira (O. Lauffer). 117–119
Sæmundar Edda, hsg. von F. Detter und R. Heinzel (M. Roediger) 460–462. 476
Ulrich, J.: Italienische Volksromanzen (J. B.) 117
Wiepen, E.: Palmsonntagsprozession und Palmesel (J. B.) 468
Zweck, A.: Landes- und Volkskunde Ostpreussens (E. Lemke) 255

Aus den Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde. Von J. Bolte und O. Ebermann 126–128. 255–256. 351–352

Register 477–484

Die undankbare Gattin.

Von Gaston Paris.

Als ich zufällig innerhalb weniger Tage S. 372 in A. v. Kellers Erzählungen aus altdeutschen Handschriften und No. 83 in Landes Contes et légendes annamites las oder vielmehr wiederlas, war ich von der überraschenden Ähnlichkeit betroffen, die diese beiden aus so verschiedenen Zeiten und Ländern stammenden Erzählungen namentlich in ihrem ersten Teile zeigen.[1]) Zugleich erinnerte ich mich der von Benfey nachgewiesenen indischen Erzählungen, die offenbar dem deutschen und dem annamitischen Märchen verwandt sind, ohne ihnen in dem Masse zu gleichen, wie sie einander ähneln. Diese eigentümliche Übereinstimmung wollte ich zum Gegenstand einer kurzen Notiz machen; doch indem ich sie zurüstete, fand ich immer reicheren Stoff und liess mich allmählich dazu hinreissen, alle Abwandlungen des Grundthemas zu vergleichen und versuchweise zu datieren, das sich in den beiden anfangs erwähnten wie in etwa 15 andern der Literatur oder dem Volksmunde des Ostens und Westens angehörigen Erzählungen wiederfindet. Die Arbeit, die ich hier als Ergebnis meiner Untersuchungen vorlege, bewahrt trotz wiederholter Umgestaltung Spuren ihrer Entstehungsart. Sie völlig umzuarbeiten würde mir augenblicklich schwer fallen und ihre Veröffentlichung ins Ungewisse hinausschieben. Ich beschränke mich daher auf die Bemerkung, dass wohl die beste Anordnung gewesen wäre, die Version, die ich weiterhin B nenne, an die Spitze zu stellen und die, welche ich an den Anfang setze und mit den Siglen A^{1-3} und A^4 bezeichne, B und C zu nennen. Das höhere Alter der Texte, in denen die letzteren auf uns gekommen sind, beweist nicht, dass

1) Ohne irgendwelche Verbindung zwischen beiden Tatsachen zu behaupten, möchte ich auf ein zweites Beispiel einer solchen Verwandtschaft zwischen einem annamitischen und einem mittelalterlichen deutschen Schwanke hinweisen: die Erzählung von den drei zufällig gestorbenen Priestern (Mönchen, Bonzen), deren Leichen nacheinander von einem Tölpel ins Wasser geworfen werden, der immer mit demselben zu tun zu haben meint und diesen schliesslich in einem ihm begegnenden Priester (Mönch, Bonzen), findet sich einzeln in dieser Gestalt nur in der Sammlung von Landes und in einem Meistergesange des 15. Jahrhunderts (s. Romania 31, 140 über Pillet, Trois bossus ménestrels 1901).

ihre Grundlage älter als die von mir hinter sie gestellte Version ist. Indes hat schliesslich die von mir befolgte Anordnung, die in chronologischer Hinsicht die natürlichste war, keine ernstlichen Nachteile, da ich in meiner Erläuterung die mir wahrscheinlichste Beziehung zwischen den verschiedenen Gruppen angegeben habe und da die Schlussübersicht und der Stammbaum den Leser in den Stand setzen, sich über diese Verwandtschaft leicht einen Überblick zu verschaffen.

Schon von verschiedenen Gelehrten, besonders von Benfey und R. Köhler, ist das in Rede stehende Thema untersucht worden, aber nicht in seinem ganzen Zusammenhange und in allen seinen Gestaltungen. Ich behaupte nicht, alle existierenden oder auch nur alle bisher veröffentlichten Formen zu kennen; wenn ich mehr als meine Vorgänger zusammengebracht habe, so verdanke ich dies grossenteils der unschätzbaren Unterstützung, die mir zu teil wurde; meine Verpflichtungen gegen die Herren Cosquin, Basset und Chauvin gebe ich weiter unten an, kaum aber alles, was die Liebenswürdigkeit des Herausgebers dieser Zeitschrift beisteuerte. Diese geschätzten Mitarbeiter haben den Stoff meiner Arbeit beträchtlich vermehrt; hoffentlich lässt die Art, in der ich dies Material verarbeitet habe, sie nicht die Unterstützung bedauern, die sie mir bei seiner Sammlung und Würdigung gewährten.

Der Stoff der undankbaren Gattin ist im wesentlichen folgender: Ein Ehemann verrichtet für seine Frau eine Tat der höchsten Aufopferung; diese Aufopferung, der sie ihr Leben verdankt, wird von ihr mit schwärzestem Undanke gelohnt; indem sie einem Unwürdigen zuliebe den unvergleichlichen Gatten hintergeht, versucht sie ihn sogar zu Tode zu bringen, wird aber schliesslich für ihre Verbrechen bestraft. Diese in Indien entstandene Geschichte ist in den fernen Osten und in die jüdische und muhammedanische Welt gewandert, von wo sie in neuerer Zeit in die westliche Litteratur überging; doch schon im Mittelalter war sie in das christliche Europa eingedrungen und sickerte auch später dorthin durch, um Volksmärchen zu erzeugen. Wir wollen ihr in ihren verschiedenen Umformungen zu folgen versuchen.

Der Stoff kommt in Indien selbst in zwei verschiedenen Formen vor, die im allgemeinen die eben kurz angegebenen Züge enthalten. Sie unterscheiden sich erstens und vorzüglich durch die Art der Aufopferung des Gatten, der die Frau das Leben verdankt, voneinander: in beiden findet die Tat in einer Wüste während einer Reise des Ehepaares statt, aber in der einen tränkt der Mann die der Entkräftung erliegende Frau mit seinem Blute (und nährt sie mit seinem Fleische), in der anderen stirbt die Frau wirklich, und der Mann erweckt sie dank dem Eingreifen einer überirdischen Macht, indem er für sie auf die Hälfte des ihm selber bestimmten Lebens verzichtet; in der ersten versucht die vom Tode gerettete Frau ihren Mann umzubringen und verklagt ihn vor Gericht, wird

aber verurteilt[1]); in der zweiten fehlt der Mordversuch: die erweckte Frau verleugnet ihren Mann, wird aber genötigt, ihm das Leben, das er ihr abgetreten hatte, zurückzugeben, und stirbt so zum zweiten Male. Endlich ist in der ersten der unwürdige Buhle, dem sich die Frau an den Hals wirft, ein wegen seiner Missetaten verstümmelter Verbrecher, den der Mann vom Tode gerettet hat; in der zweiten ist es ein geborener Krüppel, dem der Mann nur Obdach gewährt hat. — Die erste Form, die zugleich die ältest bezeugte ist, will ich A nennen, die zweite B.

A.

A[1]. Die Form A findet sich zuerst im 193. Djātaka[2]): ihr Held ist also der Boddhisatva in einer seiner irdischen Existenzen. Ich gebe eine gekürzte Übersetzung davon.

Sieben Brüder, deren ältester Paduma[3]) ist, werden von ihrem Vater, den König Brahmadatta von Benares, verbannt. Sie ziehen mit ihren Frauen fort und gelangen an einen Ort, wo sie Hunger leiden. Sie beschliessen ihre Frauen zu opfern und beginnen bei der des jüngsten Bruders, dann töten sie nacheinander die Frauen der fünf andern. Jeden Tag teilen sie den Körper in soviel Teile, als es Überlebende gibt, und jedesmal essen Paduma und seine Frau beide nur einen Teil und bewahren einen auf. Am siebenten Tage sagt Paduma zu seinen Brüdern: 'Da sind sechs Teile zu eurer Verfügung, morgen werde ich Rat schaffen.' Nachts entrinnt er mit seiner Frau, die er eine Strecke Wegs auf den Schultern trägt. Als sie morgens Durst empfindet, stösst er sich das Schwert ins Knie und gibt ihr sein Blut zu trinken. Endlich gelangen sie in ein reiches Land am Gangesufer, wo sie sich eine Hütte bauen. Nun hatte man einem Diebe in der Gegend des oberen Ganges wegen seiner Missetaten Nase, Ohren, Hände und Füsse abgeschnitten und ihn in diesem Zustande in einem Kahne der Strömung überlassen. Als der Kahn vor der Hütte Padumas vorüberglitt, hörte er das Stöhnen des Unglücklichen. Er zog ihn aus dem Kahne, führte ihn in die Hütte und pflegte seine Wunden, während die Frau vor Abscheu beim Anblicke dieses widerwärtigen Verstümmelten ausspie. Allein als der Mann einmal in der Hütte aufgenommen und von seinen Wunden geheilt war, verliebte sich die Frau in ihn und verging sich mit ihm während der Abwesenheit Padumas, der

1) Der zweite Zug findet sich nur in einer (A[4]) Version der Gruppe A; in den andern wird die Frau durch ihren zum König erhobenen Mann entlarvt, aber gerade die Version A[4] hat, wie man sehen wird, zweifellos hier die wahre Gestalt bewahrt.

2) Bekanntlich sind die uns in Pāli erhaltenen Djātakas Erzählungen, die angeblich Buddha von Ereignissen gemacht hat, deren Held oder Augenzeuge er in einer seiner früheren Existenzen gewesen ist. Die Entstehungszeit der Sammlung ist unsicher, jedenfalls aber liegt sie vor der christlichen Zeitrechnung.

3) Der Name bedeutet Lotus.

täglich in den Wald ging, um die zu ihrer Nahrung notwendigen Früchte zu pflücken. Sie wollte sich nun ihres Gatten entledigen. Unter einem Vorwande hiess sie ihn auf eine neben einem Abgrunde gelegene Anhöhe steigen und stiess ihn mit Gewalt hinab.[1]) Dann kehrte sie zu dem Verstümmelten zurück, lud ihn auf ihren Rücken und trug ihn bettelnd durch die Dörfer.[2]) Sie sagte, der von ihr Getragene sei ihr Vetter und Gatte, der von boshaften Verwandten so grausam misshandelt worden sei[3]), und sie werde ihn nie verlassen. Die Leute bewunderten ihre Tugend und gaben ihr reichlich. Man riet ihr, nach Benares zu gehen, wo eben ein neuer König[4]) eingesetzt sei, der überall Wohltaten austeile. Sie packte ihren Geliebten in einen Korb, den sie auf den Kopf setzte, und trug ihn nach Benares, wo sie von den Almosen lebte, die der König in den 'Sälen der Güte' verteilen liess.

Nun war der König kein andrer als Paduma. Sein Sturz war durch einen Feigenbaum gehemmt worden, an dem er hängen blieb, und eine Kammeidechse (Leguan), die dort Feigen holen wollte, hatte sich seiner erbarmt und ihnauf ihrem Rücken wieder hinaufgetragen. Er hatte den Tod seines Vaters erfahren und sich nach Benares begeben, wo man ihn als König ausrief und wo er wohltätig herrschte. Eines Tages kam er in die Säle der Güte und hörte die Tugend der Frau mit dem Korbe rühmen. Er liess sie kommen, erkannte sie wieder und befragte sie. Sie trug ihre Lüge vor, aber er überführte sie, erzählte alles Vorgefallene und trieb sie aus seinem Lande, nachdem er ihr den Korb, in dem der Verstümmelte lag, so fest auf den Kopf hatte binden lassen, dass sie ihn nicht abnehmen konnte.[5])

---

1) Sie behauptet, dem Geiste der Anhöhe ein Opfer gelobt zu haben, und bittet ihren Mann mitzukommen, um das Gelübde zu erfüllen.

2) In einigen indischen Erzählungen (Knowles, Tales of Kashmir p. 231) trägt wirklich eine treue Frau so ihren Mann, dem man infolge eines ungerechten Urteils die Füsse abgehauen hatte, auf dem Rücken. Vielleicht ist dies die ursprüngliche Form des Motivs, die der Verfasser unsrer Erzählung entlehnen und umgestalten konnte. In unsrer Erzählung ist der Zug nicht sehr am Platze; denn die Frau beweist hier immerhin eine Hingebung, die uns im Gegensatze zu der Tendenz der Erzählung zu einem minder strengen Urteil über sie veranlasst (vgl. unten S. 10 die Erzählung aus dem Ardschi Bordschi).

3) Diese Stelle ist im Pālitexte offenbar verstümmelt, da es einfach heisst: „Es ist mein Vetter, dem man mich zum Weibe gegeben hat; auch wenn er zum Tode verurteilt werden würde, würde ich ihn auf meinen Schultern tragen und pflegen und für ihn betteln." Die andern Versionen verstatten uns, die Rede, die das Weib halten muss, ungefähr wiederherzustellen.

4) Der Text liest: „der König Lotus"; aber dieser Name hätte der Frau offenbart, dass es ihr Mann war; er darf also nicht hier stehen.

5) The Jātaka, or Stories of the Buddha's former births. Translated from the pāli by various hands under the editorship of Professor E. B. Cowell, Vol. 2, translated by W. H. D. Rouse (Cambridge 1895), p. 81 No. 193: 'Culla-Paduma-Jātaka'.

In der Erzählung erscheinen Sonderbarkeiten[1]), Dunkelheiten[2]) und Lücken[3]), die uns zeigen, dass sie nur die Anpassung einer älteren Geschichte[4]) auf den Boddhisattva ist, und dass der Redaktor des Djātaka diese Erzählung ziemlich entstellt vorgefunden hat.

A². Die ebenfalls buddhistische und an eine Verkörperung Buddhas angeknüpfte Gestaltung, die sich im tibetanischen Kandjur findet, unterscheidet sich von der ersten nur in einigen Einzelheiten. Der Prinz, namens Viçâkha, ist hier der jüngste von vier Brüdern; als man auf der Reise die Frauen zu töten beschliesst, entflieht er mit der seinigen, ohne sich an dem kannibalischen Mahle zu beteiligen. In der Wüste gibt er seiner Frau nicht nur sein Blut zu trinken, sondern auch sein Fleisch zu essen. Als er sich auf einem Berge in der Nähe eines Flusses (der nicht der Ganges ist) niedergelassen hat, sieht er einen Unglücklichen, dem man Hände und Füsse abgehauen hatte, darin vom Wasser fortgerissen (es wird nicht gesagt, dass es ein Verbrecher war, noch dass er in einem Kahne lag, noch dass seine Wunden frisch waren). Der Krüppel geht zuerst nicht auf die Lockungen der Frau ein[5]); aber als er ihr gewillfahrt hat, rät er ihr selber, sich des Mannes zu entledigen, dessen Rache er fürchtet. Die Frau stellt sich krank und verlangt nach einer Pflanze, die am Rande einer Schlucht wächst, auf deren Grund ein Bach fliesst. Ihr

1) Überraschend ist, dass Paduma, der kein andrer als Boddhisattva selber ist, an den greulichen Mahlzeiten seiner Brüder teilnimmt. (In der folgenden Version ist dieser Zug unterdrückt.) — Die Lösung ist sichtlich umgearbeitet, um den buddhistischen Ideen angepasst zu werden: in der ursprünglichen Fassung bestrafte Paduma die Frau und ihren Geliebten grausam: im Djātaka sind noch zwei Strophen, die er spricht, erhalten; die zweite lautet: „Treibt mit Keulenschlägen das Leben aus dem Leibe dieses Elenden, dann nehmt die treue Frau und schneidet ihr Nase und Ohren ab, bevor sie lügt!“ Darauf heisst es: „Aber obwohl Boddhisattva diese Strafe befohlen hatte, liess er sie nicht ausführen; er unterdrückte seinen Zorn“ usw. Die Überarbeitung ist deutlich. In den nichtbuddhistischen Versionen findet man die Bestrafung wieder.

2) Oben fanden wir eine offenbare Entstellung im Pālitext, die die andern Versionen zu bessern gestatten, und auch die ungehörige Erwähnung des Namens des Königs Paduma. Sehr unwahrscheinlich ist, dass die Frau nach Benares in das Reich ihres Schwiegervaters und Gatten zurückkehrt.

3) Der Erzähler vergisst uns zu sagen, was aus den sechs Brüdern Padumas wird, die nach dem Tode ihres Vaters hätten nach Benares zurückkehren müssen.

4) Übrigens scheint dies in der Einleitung angedeutet zu sein. Der Lehrer hat von einem Bruder das Geständnis erhalten, er sei den Versuchungen einer Frau erlegen, und sagt zu ihm: „Bruder, die Frauen sind alle undankbar und treulos. Vor Zeiten haben weise Männer die Torheit begangen, ihnen Blut aus ihrem Knie zu trinken zu geben … und sind doch nicht dazu gelangt, ihr Herz zu gewinnen.“ Dann erzählt er „eine Geschichte aus alter Zeit.“ Derartige Formeln finden sich übrigens im Eingange zahlreicher Djātakas.

5) Bemerkenswerte Einzelheiten von ganz buddhistischem Charakter treten auf. Einerseits tut Viçâkha nur zeitweise der Liebeslust Genüge, denn „durch die Natur der Dinge sind die Bodhisattvas der Liebesleidenschaft nicht besonders ergeben“, anderseits hatten durch die Macht des Bodhisattva Stämme, Wurzeln und Früchte überaus grosse Kraft erhalten, so dass die Frau durch ihren Genuss in geschlechtliche Aufregung versetzt ward.

Mann lässt sich an einem Seile, das sie hält, hinab; sie lässt das Seil fahren, und er stürzt hinab, ertrinkt aber nicht, sondern der Strom trägt ihn zu einer Stadt, deren König gerade gestorben war. An göttlichen Zeichen[1]) erkennt man, dass Viçâkha zur Herrschaft in dieser Stadt bestimmt ist, und macht ihn zum König. Seine Frau, die mit dem Krüppel auf dem Rücken ihren Aufenthaltsort verlassen[2]), kommt in die Stadt, und alle Welt staunt über ihre Tugend. Man rühmt sie dem König: er lässt sie rufen, erkennt sie, überführt[3]) und verbannt sie[4]).

A[3]. Eine nur wenig abweichende Variante dieser Erzählung ist in die Kathâsaritsâgara eingefügt, die Somadeva im 12. Jahrh. in Sanskritverse brachte, die aber auf weit ältere Quellen zurückgeht.[5]) Hier ist nicht von Hungersnot und Verzehren der Frauen die Rede; der Held, ein Kaufmannssohn (doch die Verkörperung eines Teiles eines Bodhisattva), wird vom Vater nach dessen zweiter Verheiratung[6]) vertrieben und befindet sich mit seiner Frau in der Wüste allein.[7]) Im Flusse badend sieht er den Verstümmelten einhertreiben, der von seinen Feinden so zugerichtet zu sein behauptet. Ein Elefant, der den unter einem Baume sitzenden Kaufmannssohn auf seinen Rücken setzt, bezeichnet ihn den Einwohnern der Stadt als ihren neuen König[8]). Wie die undankbare und treulose Frau durch ihren Gatten entlarvt ist, schneiden ihr seine Minister Nase und Ohren ab, brandmarken sie und verstossen sie samt ihrem Lieb-

1) Ein wohlbekannter Zug indischer, besonders buddhistischer Geschichten.

2) Weil nach dem Verschwinden des Bodhisattva „Wurzeln und Früchte jenes Berges zusammenschrumpften und ihre Kraft verloren."

3) Die Art, in der dies geschieht, ist offenbar entstellt. Die Frau rühmt sich, ihr habe ihr Mann nie einen Vorwurf gemacht, was ihr allgemeine Hochachtung einbringt. Da der König immer Schlimmes von den Frauen sagte und sich nicht verheiraten wollte, rühmte man ihm diese Mustergattin; als sie vor ihm steht, sagt er lächelnd diese Verse: „Wirst du, die du mein Lendenfleisch gegessen, die du mein Blut getrunken und den Krüppel aufgeladen hast, nun vom Manne nicht getadelt? Wirst du, nachdem du einer Pflanze wegen mich vom Abhang herabgeworfen, nachdem du den Krüppel aufgeladen, nun vom Manne nicht getadelt?"

4) Schiefner, Indische Erzählungen 17: 'Wie eine Frau Liebe lohnt' (Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie impériale de St. Pétersbourg 8, 129–135. 1876). W. R. S. Ralston, Tibetan Tales derived from indian sources, translated from the Tibetan of the Kah-Gyur by F. A. v. Schiefner, done into english from the german (London 1882) p. 291: 'How a woman requites love'.

5) Somadevas Sanskritgedicht ist selber nur ein Auszug aus der Brihâtkathâ Guṇâḍhyas, der im 1. oder 2. Jahrh. unsrer Zeitrechnung in Prakrit schrieb (L. v. Mańkowski, Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kshemendras Brihâtkathâmañjari. Leipzig 1892. S. 1f.).

6) Im Djâtaka verstösst der König seine Söhne aus blossem Misstrauen; im Kandjur, weil sie sich geringschätzig gegen ihn benehmen (was bei dem Bodhisattva wundernimmt).

7) Doch ist eine Spur der alten Erzählung in folgendem überflüssigen Satze erhalten, der offenbar ein unvollständiges Überlebsel darstellt: „Er hatte einen jüngeren Bruder, der gleichfalls vom Vater verbannt ward; da er aber keine lobenswerten Sitten zeigte, trennte sich der ältere Bruder von ihm und ging nach einer andern Richtung."

8) Diese Art einer Königswahl ist in indischen Erzählungen häufig; vgl. die Nachweise bei J. Hinton Knowles, Folktales of Kashmir (London 1888) p. 159[4].

haber; „und so ordnete das Schicksal alle Dinge gut; denn es vereinte eine Frau ohne Nase und Ohren mit einem Manne ohne Füsse und Hände und krönte einen Mann, der die Verkörperung eines Teiles eines Bodhisattva war, mit königlichem Glanze.“ [1])

A[4]. Eine der buddhistischen Färbung bare, aber doch zu derselben Gruppe gehörige Erzählung zeigt uns eine durch einen sehr wichtigen Zug von den beiden vorhergehenden unterschiedene Gestalt. Der König, dessen Urteil die Geschichte abschliesst, ist nicht mehr der für seine Aufopferung so grausam belohnte Gatte, sondern ein bis dahin der Handlung fremder Herrscher. Wir finden diese Variante im Daçakumâratscharita (Abenteuer der zehn Prinzen), einem gereimten Sanskritroman ungewisser Zeit. Ich gebe einen Auszug[2]).

In der Stadt Trigarta[3]) lebten drei Brüder, von denen der jüngste Dhanyaka hiess. Als eine schreckliche Hungersnot im Lande wütete, verzehrten die Brüder, da ihre Lebensmittel zu Ende waren, ihre Kinder, dann die Frau des ältesten und des zweiten Bruders, und es ward beschlossen, am nächsten Tage Dhûminî, die Frau des jüngsten, zu essen. Da Dhanyaka diesen Gedanken nicht ertragen konnte, verliess er nachts mit seiner Frau die Stadt, indem er sie auf den Schultern trug, wenn sie müde war, sie mit seinem Fleische nährte und mit seinem Blute tränkte.[4]) Eines Tages fanden sie auf ihrem Wege einen Mann, dem man Nase, Ohren, Hände und Füsse abgeschnitten hatte, so dass er sich nicht zu rühren vermochte. Dhanyaka nahm auch ihn auf seinen Rücken. Als er an einem waldigen Orte angelangt war, erbaute er eine Hütte, wo sie alle drei lebten; er pflegte und heilte die Wunden des Verstümmelten. Als er einst auf die Jagd gegangen war, wandte sich Dhûminî mit leidenschaftlicher Glut an den Verstümmelten und bewog ihn, obwohl er zuerst widerstrebte, ihrer Lust zu dienen. Als ihr Mann heimkehrte, forderte sie ihn auf, Wasser aus dem Brunnen zu winden, und stiess ihn, wie er sich bückte, samt Eimer und Strick in den Brunnen[5]). Dann lud sie den Verstümmelten auf ihren Rücken und durchwanderte das Land, von allen als eine liebevolle Gattin verehrt. So gelangte sie zur Stadt Avanti, deren König aus Hochachtung für ihren Unterhalt sorgte. Unterdes war

---

1) The Kathá Sarit Ságara translated from the original sanskrit by C. H. Tawney (Calcutta 1884) 2, 101.

2) Diese Erzählung gab Loiseleur-Deslongchamps in dem Bande des Panthéon littéraire, der den Abdruck von Pétis de la Croix' Mille et un jour (Paris 1838 p. 643) enthält, französisch heraus; eine deutsche Übersetzung bei Benfey, Pantschatantra 1, 436.

3) Im Pendschab in der Nähe von Lahore (Benfey).

4) Loiseleur-Deslongchamps spricht nur vom Blut.

5) Diese in den beiden mir vorliegenden Übersetzungen mit ziemlich verschiedenen Ausdrücken erzählte Episode ist in beiden etwas unklar. Sie muss eine Entstellung der im Pantschatantra vorkommenden sein, wo die Frau ihren Mann in einen Abgrund hinabsteigen heisst und den Strick loslässt.

eine Karawane zu dem Brunnen gekommen, in dem Dhanyaka noch lebte, und ein Mann, der dort Wasser schöpfen wollte, hatte ihn gefunden und herausgezogen. Dhanyaka kam durch das Land schweifend in die Stadt, in der seine Frau lebte; da erkannte ihn diese und rief: „Das ist der Bösewicht, der meinen Mann verstümmelt hat.“ Er wurde ergriffen und vom König zu grausamem Tode verurteilt. Auf dem Richtplatze angelangt, sprach Dhanyaka: „Es wäre gut, wenn der Mann, von dem angenommen wird, dass ich ihn so grausam verstümmelt habe, Zeuge meines Todes wäre.“ Man führte den Verstümmelten herbei; aber dieser stürzte, die Augen voll Tränen, seinem Retter zu Füssen und erzählte öffentlich, dass er jenem sein Leben verdanke und das boshafte Tun der Frau. Da liess der König der Frau Nase und Ohren abschneiden und verstiess sie aus ihrer Kaste in die der Çvapâcikâs[1]), während er Dhanyaka mit Gunst überschüttete[2]).

Dies sind die vier Gestalten, in denen uns die Version A bekannt ist. Die letzte enthält, wie schon erwähnt, gegenüber den drei ersten eine Besonderheit, die um so wichtiger ist, als sie in allen folgenden Gruppen wiederkehrt: der König, vor den zum Schlusse die Frau hintritt, ist

1) Das Wort çvapâcikâ und das gleichbedeutende çvapâka heisst wörtlich 'Hundekocher', hat aber im Sanskrit den Sinn 'Glied einer sehr niedrigen Kaste' angenommen. Benfey (1, 445) stützt sich sehr sinnreich auf die wörtliche Bedeutung, die ausserhalb Indiens zu Missverständnis Anlass gegeben haben soll, um an unsre Geschichte eine ganze Reihe von Erzählungen anzuknüpfen, in denen eine der Untreue (bisweilen auch eines Mordversuchs) gegen ihren Gatten schuldige Frau verurteilt wird, mit den Hunden (oder einem Hunde) zu essen. Man hätte also zuerst das Wort çvapâka buchstäblich übersetzt und dann aus der das Mahl für die Hunde Bereitenden eine ihr Mahl mit den Hunden Einnehmende gemacht. Zu dieser Gruppe rechnet Benfey u. a. die 32. Novelle der Margarete von Navarra. Man könnte über diese merkwürdigen Vergleiche viel sagen und vielleicht Einschränkungen geltend machen, doch würde dies zu weit über den Rahmen dieser Untersuchung hinausgehen. Vgl. über die Erzählung im Heptameron meine Bemerkungen im Journal des Savants 1895, 349. Neuerdings hat sich aus Anlass von Stolbergs Ballade 'Die Büssende' W. v. Wurzbach (Euphorion 6, 84) mit diesem Thema beschäftigt, doch in unzureichender Weise; s. A. L. Stiefel, Jahresberichte f. neuere dtsche Littgesch. 10, I 10 No. 63.

2) Benfey hat, wie gesagt, mit dieser Form der Erzählung eine Reihe von Geschichten verbunden, die ich beiseite lassen will, weil keine von ihnen den wesentlichen Zug unsres Themas bietet, nämlich die Aufopferung des Mannes, dem die Frau ihr Leben verdankt und die sie mit Undank lohnt. Ausser den in der vorigen Anmerkung erwähnten Stücken und dem weiterhin zu besprechenden Grimmschen Märchen vergleicht Benfey (1, 439) eine Erzählung Somadevas (Tawneys Übers. 2, 53), die, wie Liebrecht (Zur Volkskunde S. 42) richtig bemerkt, in Wirklichkeit zum Kreise des Raso (bei Walter Mapes) gehört, der wieder mit dem Kreise von Salomos Weibe zusammenhängt. Es ist nur hervorzuheben, dass der Schluss von Somadevas Erzählung sehr der oben angeführten im Daçakumaratscharita ähnelt; die untreue Frau, deren Mann den Räuber tötet, dem sie ihn überliefert hat, nimmt unbemerkt den Kopf ihres Geliebten mit, zeigt ihn dem König und verklagt ihren Mann als Mörder; nachdem jedoch der Mann die Wahrheit erzählt hat, lässt der König der Frau Nase und Ohren abschneiden. Da diese Lösung von Somadevas Erzählung in allen andern Formen ihres Kreises fehlt, ist sie wahrscheinlich aus unsrer Erzählung entlehnt.

nicht ihr Gatte, sondern ein fremder Herrscher, und die Wahrheit kommt daher auf andre Weise als in A^{1-3} zu Tage. Es ist also klar, dass die folgenden Gruppen, in denen übrigens keine Spur von Buddhismus mehr auftritt, aus einer mit A^4 und nicht mit A^{1-3} übereinstimmenden Form abstammen. Ausserdem aber hat man sich zu fragen, welche von beiden Formen die älteste ist. Ich behaupte ohne Zaudern, dass dies A^4 sein muss. Unwahrscheinlich ist, dass die Frau in dem sie verhörenden Könige nicht ihren Mann erkennt; ferner ist die Lösung von A^4, wo die Frau ihrem Manne die Verstümmelung ihres Liebhabers zur Last legt und durch das Geständnis des letzteren minder Verruchten überführt wird, viel befriedigender und dem Geiste der Erzählung angemessener. Ich glaube also, dass die Buddhisten die Geschichte von der undankbaren Gattin der älteren Litteratur, in der sie zweifellos in einer dem Daçakumaratscharita ähnlichen Gestalt existierte, entlehnte und sie abgeändert haben, indem sie aus dem Ehemanne die Verkörperung des Boddhisattva machten, was sie dann veranlasste, ihn auch zum Gerichtsherren des Schlusses zu machen und demgemäss die Lösung umzugestalten. Es ist einer der zahlreichen Fälle, in denen der Buddhismus eine längst in der mündlichen oder schriftlichen Überlieferung Indiens vorhandene Erzählung nur umgemodelt hat.

B.

Die Form B, die rein nur in einer einzigen Version erhalten ist, hat mehrere Züge mit A gemeinsam: die freiwillige Aufopferung des Mannes vollzieht sich während einer Reise in einer Einöde, der Liebhaber ist ein Krüppel, und die Frau versucht ihren Mann hinabzustürzen. Dadurch, dass die Erzählung mit dem Urteilsspruche eines fremden Königs schliesst, vor dem die schuldige Frau frecherweise ihren Gatten verklagt hat, steht B der Form A^4 nahe; aber B unterscheidet sich durch vier wichtige Züge von A: die Frau stirbt in der Wüste, während sie in A nur dem Tode nahe kommt; das Opfer des Gatten besteht darin, dass er sie durch die Hingabe der Hälfte des ihm bestimmten Lebens, die er schliesslich allerdings zurückerhält, wieder vom Tode erweckt; die Totenerweckung wird durch eine überirdische Macht bewirkt; der unwürdige Buhle ist ein geborener Krüppel und kein Verstümmelter. Diese unterscheidenden Merkmale von B werden wir in den folgenden Gruppen wiederfinden, nur dass auch die Hilflosigkeit des Buhlen verschwindet. Die Form B ist in der von Kosegarten veröffentlichten und von Benfey übersetzten Redaktion des Pantschatantra 2, 303, Buch 4, Kap. 5 erhalten[1]). Ich lasse sie etwas gekürzt hier folgen:

---

1) Die Erzählung stand nicht im ursprünglichen Pantschatantra und kommt auch nicht in dem von Dubois übersetzten südlichen Pantschatantra vor. Ausser der Benfeyschen Übersetzung giebt es eine von William Goonetilleke verfasste englische (The Orientalist 1, 277. Bombay 1884): der Übersetzer macht aus dieser Geschichte die 6. (nicht 5.) des

Ein Brahmane hatte eine Frau, die ihm lieber war als sein Leben. Da sie aber unverträglich war und sich unaufhörlich mit seiner Familie zankte, zog der Brahmane mit ihr in ein fernes Land. In der Mitte eines grossen Waldes sprach die Frau: „Mich quält Durst. Darum suche irgendwo Wasser!“ Er suchte und fand Wasser, aber als er zurückkam, fand er sie tot. Als er nun wehklagte, vernahm er eine Stimme vom Himmel: „Wohlan, Brahmane, wenn du die Hälfte deines eignen Lebens abgibst, so soll deine Brahmanin leben.“[1]) Der Brahmane gab in drei feierlichen Worten[2]) die Hälfte seines Lebens hin, und ehe er ausgeredet hatte, war die Brahmanin wieder lebendig. Dann tranken beide Wasser, assen Waldfrüchte und machten sich auf den Weg. Sie kamen zu einer Stadt, an deren Eingang ein Blumengarten war. Da sprach der Brahmane zu seiner Frau: „Bleib hier, bis ich mit Nahrungsmitteln zurückkomme!“ und ging weg. Im Garten aber drehte ein Kreuzlahmer[3]) das Schöpfrad und sang mit himmlischer Stimme[4]). Als die Frau ihn hörte, ward ihr Herz von dem

4. Buches des Pantschatantra. Ich benutze beide Übersetzungen, die übrigens bis auf geringe Einzelheiten völlig übereinstimmen. [Pañcatantram, Textus ornatior übersetzt von Richard Schmidt 1901 S. 268.]

1) Bei Somadeva (B. 2, Kap. 14. Brockhaus 1, 156. Tawney 1, 97) hört Ruru, als seine Braut durch einen Schlangenbiss getötet ist (wie Eurydike), eine Stimme vom Himmel: „Brahmane, du vermagst diese eben verstorbene Frau zum Leben zurückzuführen, wenn du ihr die Hälfte deiner Lebensjahre gibst.“ Ruru gibt ihr die Hälfte seines Lebens, sie lebt wieder auf, und beide vermählen sich. Die Fortsetzung gehört nicht hierher, obwohl Benfey (1, 436), der dazu auch die Sage von Jajâti und Puru im Vishnu-Pûrana vergleicht, übertreibend behauptet, das Märchen klinge so nahe an das vorliegende an, dass man es fast für eine Nebenform halten könnte. Möglicherweise ist das Motiv unsres Märchens aus dem von Ruru entlehnt. — In einem bulgarischen (L. Schischmanoff, Légendes religieuses bulgares 1896 No. 65. Strausz, Die Bulgaren 1898 S. 178) und einem rumänischen Märchen (Benfey 2, 545) opfert eine Braut ihrem am Hochzeitstage ertrunkenen Bräutigam dreissig ihrer Lebensjahre. Nach Benfey ist kein historischer Zusammenhang anzunehmen, vielmehr ist der Zug ein allgemein menschlicher; immerhin fällt die Ähnlichkeit auf.

2) D. h. die Worte ‘Ich gebe’ dreimal wiederholend, um der Handlung grössere Feierlichkeit zu verleihen (Goonetilleke).

3) Die Leidenschaft einer Frau für einen Verstümmelten, Verwachsenen, Zwerg, Aussätzigen findet sich in vielen indischen Erzählungen, die teilweise aus dem Osten nach Europa gewandert sind (vgl. z. B. P. Rajnas schönen Aufsatz ‘Per le origini della novella proemiale delle Mille e una notte’ im Giornale della Società asiatica italiana 12, 188f. und die bekannten Geschichten von Konstantin, Astolfo u. a. R. Köhler, Kl. Schriften 2, 277. 625). Wahrscheinlich ist diese sonderbare Idee buddhistischen Ursprungs und hat ihre Quelle in des Meisters Ausspruch: „Jedes Weib wird sündigen, wenn ihm Gelegenheit gegeben wird, sollte der Liebhaber selbst ohne Arme und Beine sein“ (Benfey 1, 442). Doch kann dieser Satz älter als der Buddhismus sein.

4) Die himmlische Stimme des Krüppels begegnet auch in einem Märchen des mongolischen Ardschi Bordschi (Quelle des Vikramatscharitra. Jülg 1868, S. 237): ein Mann wandert mit seiner Frau durch einen Wald und hört einen Gesang von zauberhafter Lieblichkeit. Hingerissen von dem ungesehenen Sänger, stürzt die Frau ihren Gatten in einen Brunnen, aus dem er für sie Wasser schöpfen will. Der Stimme folgend, findet sie einen schwerverwundeten Mann, dessen Klagen der Widerhall in wohlklingenden Gesang verwandelt hatte. Sie hebt ihn auf und pflegt ihn liebevoll, bis er stirbt. „War sie gut

Gott mit den Blumenpfeilen getroffen; sie trat zu dem Kreuzlahmen und sprach: „Lieber, wenn du mich nicht liebst, wirst du an meinem Tode schuld sein.“ — „Aber ich bin krank.“ — „Was liegt daran! Ich will dein sein.“ Er tat, was sie begehrte; dann sagte sie: „Ich ergebe mich dir für mein ganzes Leben; komm mit uns!“ — „So sei es.“ Der Brahmane kam mit Speise zurück und fing an mit ihr zu essen. Sie sprach zu ihm: „Der Arme da ist hungrig; gib ihm etwas!“ Als er es gethan, sagte sie: „Wenn du fortgehst, habe ich keinen Gesellschafter zur Unterhaltung; lass uns den Elenden mitnehmen!“ — „Aber ich kann ihn nicht tragen.“ — „Ich will ihn in einen Korb setzen[1]) und selbst tragen.“ Der Brahmane willigte ein, und sie zogen zusammen weiter.

Wie sie eines Tages neben einem Brunnen ausruhten und der Brahmane am Rande sass, stiess ihn die Frau hinein. Dann nahm sie den Krüppel auf und ging in eine Stadt. Da erblickten die Zollbeamten ihren Korb, nahmen ihn weg und trugen ihn zum König. Dieser liess ihn öffnen, erblickte den Krüppel und befragte die jammernde Frau, wer das sei. Sie erwiderte: „Das ist mein kranker Mann, den böse Verwandten gemisshandelt haben und noch verfolgen[2]); ich habe ihn auf den Kopf genommen und hergetragen.“ Da sprach der König: „Du bist meine Schwester[3]); ich gebe dir die Einkünfte zweier Dörfer. Lebe glücklich mit deinem Manne!“

Der Brahmane, der durch einen hilfreichen Mann[4]) aus dem Brunnen gezogen worden war, irrte eine Zeitlang umher und kam in diese Stadt. Als die boshafte Frau ihn sah, verklagte sie ihn beim König: „Dieser Mann ist einer der Feinde meines Gatten.“ Der König befahl ihn hinzurichten. Der Brahmane sprach: „König, sie besitzt etwas, was mir gehört. Wenn du Gerechtigkeit liebst, befiehl ihr, es zurückzugeben!“ Der König sagte: „Frau, gieb ihm, was du von ihm hast!“ Sie antwortete: „Ich habe nichts von ihm.“ Der Brahmane sprach: „Gib mir die Hälfte

---

oder schlecht?“ Das Märchen scheint eine Entstellung des unsrigen zu sein, mit dem es den hier nicht nur versuchten, sondern auch gelungenen Gattenmord gemein hat. — Benfey (1, 436) führt noch aus dem Dsanglun die Geschichte eines missgestalten Zwerges an, dessen wohlklingender Gesang ein ganzes Heer bezaubert, und leitet den Zug aus den buddhistischen Djätakas ab. Jedenfalls ist er für unsre Erzählung nicht wesentlich, da er nur in der Form B erscheint.

1) Benfeys 'Korb' ist der 'Kiste' bei Goonetilleke vorzuziehen; der Korb kehrt in andern Versionen wieder.

2) Diese Erklärung ist wie auch die später gegen den Gatten vorgebrachte Anklage unklar. Offenbar liegt die ursprüngliche Form im Daçakumaratscharita vor, wo es sich nicht um einen Kreuzlahmen, sondern um einen Verstümmelten handelt und wo die Frau später ihren wahren Gatten als Urheber der Verstümmelung ihres angeblichen Ehemannes verklagt.

3) Einfacher Ausdruck der Achtung und Zuneigung.

4) Die Art der Befreiung des Brahmanen wird hier unbestimmt gelassen, während die früheren Fassungen diese Episode jede mit besonderen Einzelheiten erzählen.

meines Lebens zurück, die ich dir feierlich mit drei Worten gab!" Aus Furcht vor dem König sagte sie darauf: „Hier hast du das mit drei Worten übergebene Leben." Und im Augenblick fiel sie tot zur Erde. Voll Verwunderung rief der König: „Was ist das?" Und der Brahmane erzählte ihm die ganze Geschichte.

Wenn wir die Fassung B mit der Gruppe A vergleichen, werden wir auf den Gedanken gebracht, dass in vielen Punkten A die ursprüngliche Gestalt bewahrt hat. A allein (besonders A^2) erklärt, warum die Opfertat in einer Einöde vor sich geht: die Frau musste vor Durst nahezu umkommen, damit der Mann sie mit seinem Blut erhielt; ihr Tod dagegen in B könnte ebensogut daheim erfolgen (wie es in CDEF der Fall ist). Eine Spur der Überarbeitung tritt in B hervor; wenn die Frau sagt: „Ich verschmachte, hole mir Wasser" und der Mann zurückkehrend sie wirklich tot vorfindet, so ist das augenscheinlich eine Entstellung des Motivs in A. B stammt also aus A ab, und die Aufopferung des Ehegatten bestand ursprünglich in dem Geschenk des Blutes an eine Sterbende, nicht in der Abtretung des halben Lebens an eine Tote. Wie wir sahen, hängt B besonders nahe mit A^4 (das hierin zweifellos das Original treuer wiedergiebt als A^{1-3}) zusammen, sowohl durch die Lösung, die durch von der Frau wider den Gatten erhobene Anklage herbeigeführt wird, wie durch die Tatsache, dass der König nicht der Gatte ist; aber B ist darin weniger ursprünglich als A^4, dass die Anklage der Frau nicht ebenso wahrscheinlich ist; denn in B ist der Liebhaber kein Verstümmelter mehr (was der Frau die Anklage verstattete, ihr Gatte habe ihn in diesen Zustand versetzt), sondern ein von Geburt an Bresthafter, so dass sie nur eine ungeschickte und allgemeine Anklage wider den Gatten erheben kann. Anderseits ist die Lösung in B besser als die in A^4 und scheint treuer bewahrt, da die Rückgabe der vom Gatten abgetretenen Lebenshälfte an diesen eine ebenso gerechte wie zum ersten Teile der Erzählung passende Sühne der Frau herbeiführt, während ihre Bestrafung in A^4 (ebenso in A^{2-3}, also auch wohl in A^1) viel gewöhnlicher ausfällt. Somit scheint B aus einer Gestalt von A^4 herzustammen, welche die uns bekannte übertraf und in der Lösung der Urform treuer als eine der Versionen von A folgte. Nicht die abgetretene Lebenszeit, sondern das getrunkene Blut rettete die Frau; nur fasste die Urform wahrscheinlich dies Blut nicht als einen blossen Heiltrank auf, sondern als einen Teil vom Leben des Mannes[1]), den dieser seiner Frau opferte und den sie ihm schliesslich zurückgeben musste, als sie sich undankbar und dieses Opfers unwert gezeigt hatte. In dieser Fassung war das Einschreiten einer überirdischen Macht unnötig, das auch dort, wo es auftritt (in B, C usw.) unklar und schlecht motiviert bleibt. Trifft diese Annahme

1) Der Gedanke, dass das Leben im Blute bestehe, ist sehr alt und verbreitet; vgl. P. Cassel, Die Symbolik des Blutes 1882, S. 17—31.

das Richtige, so sind A^{1-3}, A^4 und B die verschiedenen Ausgestaltungen einer Urform, die wir zu rekonstruieren versuchen dürfen:

Ein Mann führt bei einer Hungersnot seine Frau fort, um sie dem drohenden Schicksale zu entziehen, geschlachtet und verzehrt zu werden. Wie sie durch eine Einöde ziehen, ist sie dem Tode nahe (mehr infolge von Erschöpfung als von Durst); er stärkt sie, indem er sie sein Blut trinken lässt, ihr also einen Teil seines Lebens schenkt. Sie lassen sich neben einem Strome nieder; aus diesem rettet einst der Mann einen Verbrecher, den man mit abgeschnittenen Händen und Füssen in einem Bote ausgesetzt hatte[1]). Die Frau verliebt sich in den Verstümmelten und stürzt, um diesem allein anzugehören, ihren Mann in einen Abgrund, geht dann, den Verstümmelten auf dem Rücken tragend, fort und bettelt für diesen ihren angeblichen Gatten. Sie kommt in eine Stadt, deren Herrscher sie als ein Muster von ehelicher Liebe mit Wohltaten überhäuft. Der Mann wird von dem ihm zugedachten Tode[2]) gerettet und kommt gleichfalls in die Stadt; sie erblickt ihn und verklagt ihn beim König als den grausamen Verstümmler ihres vorgeblichen Gatten[3]). Der Mann wird zum Tode verurteilt, bittet aber den König, er möge der Frau befehlen, ihm das, was sie von ihm besitzt, zurückzugeben. Sie wird genötigt, ihm das Blut, das sie von ihm empfangen, wiederzugeben, und stirbt auf der Stelle, worauf der Mann dem König das Vorgefallene erzählt[4]).

Wie es sich nun auch mit dieser Annahme verhalte, jedenfalls hängen mit der Version B zwei Gestaltungen (C und D) unmittelbar zusammen, die mit ihr das Motiv des abgetretenen und zurückgezahlten Lebensteiles gemeinsam haben, sich aber dadurch von ihr (wie von A) unterscheiden, dass sie nicht mehr die erste Scene der Erzählung mit einer Reise umrahmen (obwohl C eine Spur davon bewahrt hat) und die Wiederbelebung der Frau eine gewisse Zeit nach ihrem Tode geschehen lassen, dass der Liebhaber kein Verstümmelter oder Krüppel ist und vom Manne keine Wohltat empfangen hat, und dass die Frau ihren Mann nicht zu töten sucht, sondern ihn später verleugnet (und in D verklagt). So entfernt sich die Erzählung immer mehr von der Urform. Die Übereinstimmung von C und D in

---

1) Diese Strafe war in Indien (wie auch im mittelalterlichen Europa) verbreitet; vgl. z. B. Knowles, Folktales of Kashmir p. 231, wo eine treue Frau ihren Mann, den man ungerechterweise ebenso verstümmelt hat, auf ihrem Rücken forträgt.

2) Die Art seiner Rettung wird verschieden erzählt, und man kann kaum die ursprüngliche Fassung herausfinden, was aber nebensächlich ist.

3) Wie wir sahen, bleibt diese Anklage der Frau in den verschiedenen Fassungen von A etwas unklar; doch ist das Motiv selbst deutlich, und der Zug gehört offenbar der Urform an und erscheint besser als der Bericht von B, wo der Liebhaber kein Verstümmelter, sondern ein Lahmgeborener ist und das Erscheinen der Frau vor dem Königo minder gut begründet wird.

4) In A, wo das wichtige Motiv der Rückgabe verloren gegangen ist, wird die Untreue der Frau entweder durch den zum König erhobenen Mann selber (A^{1-3}) oder durch das Geständnis des Liebhabers (A^4) offenbar.

wichtigen Zügen macht die Existenz einer verlorenen sicherlich noch indischen Zwischenform wahrscheinlich, aus der sie abgeleitet sind. Diese Version war mit B engverwandt und erhielt offenbar ihre Entsteliung durch die mündliche Überlieferung.

C.

Charakteristisch für C ist ein den fünf Fassungen dieser Form gemeinsamer Zug, der sie von A und B scharf unterscheidet: die Frau stirbt an einer beliebigen Krankheit in ihrem Hause und nicht auf einer Reise und ohne die Vorgeschichte von AB; ihre Leiche trägt der Mann aus ihrem Wohnorte fort. In den vier orientalischen Fassungen (C^{1-4}) schafft er sie in einem Kahne fort, und auf oder nach dieser Fahrt findet die durch Siva, Messias, Buddha oder Allah bewirkte Totenerweckung statt: denn die erste dieser Fassungen ist hinduistisch, die zweite jüdisch, die dritte buddhistisch und die vierte muhammedanisch[1]). Anders in C^5, einer occidentalen, christlichen Fassung, wo der Engel Gottes die Frau unter ganz andern Verhältnissen auferweckt. Man darf daher fragen, ob die occidentale Fassung wohl zu dieser Gruppe gehört; doch hat sie mit C^3 und C^4 einen mit diesen Versionen eng zusammenhängenden Anfang gemeinsam und lässt sich auch von C^1 und C^2 nicht trennen. So ist C durch die fünf Fassungen gut vertreten, unter denen drei erst in unsern Tagen in Nordindien, Annam und Java gesammelt sind, während eine andre den Juden Arabiens seit dem 7. Jahrhundert bekannt war und die fünfte den Stoff eines erzählenden deutschen Gedichtes aus dem 14. Jahrhundert bildet, ohne dass man die Verwandtschaft dieser Dichtung mit den vier andern Erzählungen zu leugnen oder historisch zu erklären im stande wäre[2]). Bevor ich den Inhalt der fünf Fassungen untersuche, will ich ihn mehr oder minder ausführlich mitteilen.

C^1. Diese Fassung, der ich um ihrer Heimat willen die erste Stelle einräume, ist neuerdings in Nordindien aufgezeichnet worden[3]). Sie verdient in der abgekürzten Form, in der wir sie besitzen, vollständig übersetzt zu werden:

1) In C^4 wird nicht ausdrücklich gesagt, dass die Fahrt übers Meer ging; doch ist dies eine der für diese Fassung charakteristischen Kürzungen.

2) Man könnte annehmen, dass die jüdisch-arabische Erzählung sich unter den Israeliten in Deutschland fortpflanzte und so zu dem deutschen Dichter gelangte; bekanntlich sind derartige Fälle nicht selten.

3) North Indian Notes and Queries 5, 85 No. 201 (Allahabad 1895). Ich verdanke Hrn. E. Cosquin nicht nur die Kenntnis dieser Zeitschrift, die weder die Pariser Nationalbibliothek noch die Bibliothek der École des langues orientales besitzt, sondern auch die englische Übersetzung. Hr. Cosquin fügte folgende freundliche Mitteilung hinzu: „Der Redakteur der Zeitschrift, William Crooke, setzt zu dem Namen des Erzählers (Pandit Janar dan Joshi) keine Angabe seiner Heimat hinzu; die meisten in den 'North Indian Notes and Queries' gedruckten indischen Erzählungen sind in der Gegend von Mirzapur gesammelt."

Hari Rája (d. h. König Hari) liebte seine Frau Moti Rani zärtlich. Als sie starb, beschloss er sich zu töten. Nachdem er seine Königswürde niedergelegt, nahm er den Leib der teuren Toten, legte ihn in ein Boot, stieg allein hinein und segelte aufs weite Meer hinaus. Sieben Tage lang ass er und schlief nicht. Als er am achten Tage dem Tode nahe war, sahen ihn Siva und Párvati (seine Gemahlin), als sie durch die Luft über den Wogen dahinschwebten, und Párvati warf Siva seine Grausamkeit gegen den König vor. Siva sprach: „Ich will der Rani das Leben wiedergeben, wenn ihr Mann die Hälfte seines Lebens für sie hingiebt." Der Rája war dazu bereit, und sie ward wieder lebendig. Dann streckte sich der Rája, vom Fasten und vom Wachen ermattet, zur Ruhe aus. Während er schlief, stiegen Meergeister[1]) empor und verlockten die Rani, sich ihrer Schar anzuschliessen (d. h. mit ihnen ins Meer zu tauchen). Als der Rája erwachte, sah er sich allein. Er war tief bekümmert und trat (nach langem Umherirren) in den Dienst des Königs jenes Landes[2]). Als einst ein Kaufmann dem Könige unechte Perlen verkaufen wollte, offenbarte Hari Rája den Betrug, und der König machte ihn nun zum Haushofmeister. — Die Meergeister pflegten am Geburtstage des Königs aus ihrer Behausung emporzusteigen und vor ihm einen Tanz aufzuführen. Dabei gewahrte Hari Rája unter ihnen Moti Rani; er trat auf die Schleppe ihres Gewandes und sprach: „Gieb mir zurück, was du von mir empfangen; dann lasse ich dich gehen." — „Was habe ich von dir?" fragte sie. „Du hast, was ich dir auf dem Meere gab", antwortete er. Kaum hatte er diese Worte gesagt, da stürzte die Frau zum Entsetzen aller Anwesenden tot vor Hari Rája nieder. Dieser erzählte seine ganze Geschichte dem Könige, der ihm seine Tochter zur Frau gab und ihn zum Erben seines Reiches machte.

Obwohl diese Fassung Indien, der Wiege von C wie von A und B, angehört, steht sie doch wahrscheinlich in den von C^{2-5} abweichenden Zügen der Urform von C ferner als diese[3]). Man versteht nicht, warum in C^1 der zum Selbstmorde entschlossene Gatte mit der Leiche seiner Frau davonsegelt, während in den übrigen Fassungen, besonders in C^2, seine Reise viel besser motiviert wird[4]). Die vier nichtindischen Fassungen

1) Im Englischen steht 'fairies', was man indes nicht mit 'Feen' wiedergeben darf. Offenbar handelt es sich hier, wenigstens teilweise, um männliche Wesen.

2) Was für ein Land ist das? Der Vorgang spielte doch auf offenem Meer. Erst die Vergleichung der übrigen Fassungen lehrt, dass das Boot inzwischen gelandet war.

3) Man könnte einen Beweis des höheren Alters von C^1 darin erblicken, dass die Hauptperson ein König ist, während in den andern Fassungen von C ein blosser Privatmann auftritt. Diese Erniedrigung kommt allerdings in der Geschichte der Märchen häufig vor, doch auch der umgekehrte Fall. Auch war der Erzähler, der seinen Helden zum König macht, genötigt, den Eingang, den die andern Fassungen bieten, zu streichen und so die Fahrt übers Meer, wie wir sahen, unbegründet zu lassen.

4) Auch C^4 ist hier gekürzt; alle Einzelheiten fehlen.

setzen an Stelle der im Hindumärchen auftretenden, unbestimmten überirdischen Wesen einen menschlichen Liebhaber und stimmen hierin zu AB, so dass wir in C^1 eine Entstellung phantastischer Art zu sehen haben[1]). Die Lösung hat, wenigstens in C^3 und C^6, das Besondere, dass sie vor einem oder mehreren Richtern vor sich geht, die freilich nur die Rolle von Augenzeugen spielen; dieser Zug begegnet ebenso in B und schon in A^4[2]), so dass sich hier C^1 trotz seines anscheinenden Alters von der Urform C weiter entfernt als die andern Fassungen. Indes bewahrt es noch einige alte Züge, wie die Ermattung des Mannes im Verlauf seiner Reise und wohl auch seine zweite Heirat mit der Königstochter (vgl. unten zu E).

Leider ist die Fassung C^2, wie sie vorliegt, stark gekürzt; doch ist sie recht wichtig und hat vermutlich im Eingange allein die Urform von C erhalten. Da sie noch unediert und ausserdem für die Betrachtung der folgenden Gruppen DEF von Bedeutung ist, lasse ich eine Übersetzung folgen, die ich gleich allen auf sie bezüglichen Aufschlüssen der Gefälligkeit des gelehrten Lütticher Orientalisten Victor Chauvin verdanke[3]). Sie ist uns in arabischer Sprache überliefert, aber ihr Aufzeichner war ein zum Islam bekehrter Jude, Wahb ibn-Munabbih, der im 7.—8. Jahrh. n. Chr. in Jemen lebte, sodass man annehmen darf, dass die Erzählung in dieser Gestalt unter den arabischen Juden verbreitet war, zu denen sie sicher aus Indien gedrungen war. Übrigens ist der Held der Geschichte ein Israelit, und die Rolle der überirdischen Macht von B ist dem jüdischen Messias zugewiesen. Wahbs Erzählung ist nur im Tazyin erhalten, einer Sammlung des 16. Jahrh., die mit einer aus dem 14. Jahrh. stammenden Bearbeitung eines Werkes aus dem 11. Jahrh. vereinigt ist[4]).

Unter den Kindern Israel lebte ein Mann mit Namen Abbûd, der ward von heisser Liebe zu seiner Base ergriffen und heiratete sie. Sie lebten eine Zeitlang miteinander, dann starb sie. Abbûds Schmerz war so heftig, dass er fast den Verstand verlor. Er [nahm die Leiche der Frau[5]),]

1) Dass die Entführer der Frau geisterhafte Wesen sind, hat für die Entwicklung keine Folgen; auch ihr schliessliches Erscheinen vor dem Könige, in dessen Dienst der Ehemann getreten ist, entbehrt der rechten Begründung.

2) Auch in A^{1-3} schliesst die Handlung mit einem richterlichen Urteil, aber mit einem wirklichen, das der Ehemann selber fällt.

3) In seiner schönen Abhandlung 'La rédaction égyptienne des Mille et une nuits' (Bruxelles 1899), in der er die literarische Bedeutung von Wahbs Sammlung darlegte, gab Chauvin nur einen Auszug der Erzählung.

4) Hr. Chauvin hatte die Güte, mir folgende Erläuterungen mitzuteilen: „Das Tazyîn ist ein von Al Antâki († 1005 = 1596 n. Chr.) gemachter Auszug. Das Original rührt von Al Bigâ'i († 885 = 1480 n. Chr.) her. Al Bigâ'is Werk beruht auf dem des As Sarrâdj († 500 = 1106 n. Chr. zu Bagdad). Ich glaube, dass die Erzählung von Wahb herrührt.“

5) Diese Angabe ist in der Fassung des Tazyin ausgelassen, gehört aber notwendig in den Zusammenhang. Man sieht, wie sehr dieser Text kürzt; es konnte ein Eingang ähnlich dem von C^2, C^3 und C^5 fortfallen. Der Gedanke, einen Gott in seiner fernen Behausung aufzusuchen, erinnert besonders an C^3 (s. unten S. 19).

ging zum Messias[1]) und bat ihn, sie wieder zu beleben. Der Messias antwortete: „Das kann nur geschehen, wenn du ihr einen Teil deines Lebens überlässt.“ — „Ich gebe ihr die Hälfte davon“, sagte er. Da weckte der Messias sie zum Leben, und sie gingen fort[2]). Aber grosse Müdigkeit ergriff Abbûd. Sie setzten sich also hin, um auszuruhen, und er legte den Kopf in den Schoss seiner Frau und entschlief. Da kam der König des Landes vorüber. Er sah die Frau und verliebte sich in sie; auch sie fand Gefallen an ihm. Er bot ihr ein Leben an seiner Seite an, sie willigte ein, und er führte sie in einem Palankin fort. Wie Abbûd erwachte, sah er niemand und stand erschreckt auf. Er hörte Vorübergehende sich über die Schönheit jener Frau unterhalten und fragte sie; da erzählten sie ihm, dass der König sie fortgeführt habe. Abbûd suchte diesen auf und erinnerte die Frau an das, was er für sie getan; aber sie antwortete nichts. Er fuhr fort: „Du warst tot; ich bat den Messias, dich wieder zu erwecken, und gab dir die Hälfte meines Lebens, aber unter der Bedingung, dass du mit mir lebtest. Willst du dies nicht, so gib mir zurück, was ich dir gab!“ — „Ich gebe es dir zurück.“ Kaum waren diese Worte aus ihrem Munde, da sank sie tot nieder.

Hier erklärt sich, wie man sieht, die Reise des Gatten sehr gut: er bringt die Leiche seiner Frau zu dem ausserirdischen Sitze eines Gottes (der in jüdischer Übertragung zum Messias geworden ist), der ihr das Leben wiederzugeben vermag. In C[3] werden wir trotz einer augenscheinlichen Entstellung die Spur dieser Urform wiederfinden, und man erkennt sie auch in der unzusammenhängenden Erzählung C[1], wo der Mann in der Absicht sich zu töten mit der Leiche der Frau abfährt und Siva ihn zufällig auf dem Meere antrifft. Das jüdisch-arabische Märchen, das älteste unter den auf uns gekommenen der Gruppe C, gibt auch die Urform, auf die die andern Fassungen von C zurückgehen, am treuesten wieder; und dies würden wir noch besser beweisen können, wenn wir es in einem weniger gekürzten Texte besässen.

Die Fassungen C[3], C[4] und C[5], unter denen die erste in Annam[3]), die zweite in Java[4]) aufgezeichnet ist und die dritte in einem deutschen

1) Dieser Messias ist nicht Jesus (wozu er in den muhammedanischen Fassungen geworden ist), sondern der von den Juden erwartete Messias, der, verschiedenen Sagen zufolge, bis zu dem Augenblicke, wo er den Menschen erscheinen wird, an einem ausserirdischen Orte wohnt.

2) Wie sie zurückkehren, wird nicht gesagt; offenbar zu Schiff, wie sie gekommen waren.

3) L. Landes, Contes et légendes annamites (Saigon et Paris 1886) p. 207, no. 83: ‘La femme metamorphosée en moustique’.

4) A. Seidel, Anthologie aus der asiatischen Volksliteratur (Weimar 1898) S. 283: ‘Weibertreue’. Der Autor dieser ziemlich schlecht angelegten Sammlung, von Haus aus Malayist, hat das Stück zuerst im Original in seiner ‘Malayischen Grammatik’ S. 99 veröffentlicht. Vermutlich ist es in Java aufgezeichnet, obwohl Seidel das nicht ausdrücklich sagt.

Gedicht des 14. Jahrh.[1]) vorliegt, gleichen in der Einleitung einander so (während sie im Verlauf erheblich auseinandergehen), dass ich es für zweckmässig halte, zuerst diese Einleitung zu besprechen, wie sie in einer jeden lautet und sicherlich in ihrer gemeinsamen Quelle gelautet hat.

C^3 (annamitisches Märchen). Ein Ehepaar schwört, dass der den andern überlebende Teil nicht wieder heiraten und die Leiche des Gatten bis zu ihrer Auferstehung bewachen soll. Als die Frau stirbt, behält der Mann die Leiche sieben Monate im Hause. Da befehlen ihm die Vorsteher des Dorfes, sie zu bestatten[2]). Doch der Mann beruft sich auf seinen Eid, lässt sich ein Floss bauen, auf das er den Sarg der Frau stellt, und fährt selbst damit in die Weite.

C^4 (malaiisches Märchen). Ein Mann liebt seine Frau sehr; als sie stirbt, vermag er sich nicht von dem Leichnam zu trennen, sondern hält ihn weinend und klagend umfangen. Da sprechen seine Verwandten: „Die Leiche beginnt zu verwesen; begrabe doch die Tote!“ Er aber kann es nicht über sich gewinnen[3]) und lässt ein Boot bauen, das er mit der Leiche besteigt und das man in die See hinausstösst[4]).

C^5 (deutsches Gedicht). Ein Mann, der seine Frau zärtlich liebt, will sie, als sie gestorben ist, nicht begraben lassen, sondern behält sie im Hause und geht mit ihr wie zu ihren Lebzeiten um: „zu bette, zu dische zucht ir bot“[5]). Seine Freunde tadeln ihn deswegen. Da verkauft

1) A. v. Keller, Erzählungen aus altdeutschen Handschriften (Stuttgart 1855) S. 372 nach einer Würzburger Handschrift. Eine andre, von Keller citierte Handschrift zu Idstein in Nassau mit dem in der ersten fehlenden Titel: ‘Diz ist von einer dotten frauwen, die ir man nachfurte manichen tac’ (Friedemann, Zeitschrift für die Archive Deutschlands 1, 73. 1846 und Archiv f. d. Stud. d. neueren Sprachen 11, 453) scheint leider bisher nicht verglichen worden zu sein; denn Kellers Text ist keineswegs überall in Ordnung. [Am Schlusse dieses Aufsatzes folgt eine Kollation der jetzt mit dem Idsteiner Staatsarchive nach Wiesbaden übergesiedelten Hs., welche übrigens dieselben Stücke wie das im Anzeiger f. Kunde des Mittelalters 7, 236. 1838 und bei Keller, Altdeutsche Hss. 1890 S. 93 No. 61 näher beschriebene Würzburger Mscr. enthält. Eine dritte Hs., der Karlsruher Cod. pap. 86, Bl. 3–9, stammt erst aus dem 16. Jahrh.; beschrieben im Anzeiger f. Kunde d. Mittelalters 3, 181. 1834 und bei Längin, Deutsche Hss. in Karlsruhe 1894 S. 48.]

2) „De peur qu'en la laissant ainsi elle ne devînt un esprit malfaisant qui hanterait le village.“ Dazu verweist Landes auf die Vorschrift des in Annam geltenden chinesischen Gesetzes, die Leichen nicht länger als drei Monate in den Häusern aufzubewahren, und erwähnt, dass die Bewohner Hinterindiens sich der Vorschrift zu entziehen suchen, so dass das Gebaren des Gatten dieser Sitte zufolge nichts Ungewöhnliches hatte.

3) Zuerst will er sich mit ihr begraben lassen, was in den weiter unten zu besprechenden europäischen Erzählungen (E) wirklich ausgeführt wird.

4) „Damit wir zusammen sterben“, sagt er. Dies erinnert an den Eingang von C^1, ist aber nicht besser begründet: wenn er bei seiner Gattin sterben wollte, brauchte er nicht auf die See hinauszufahren. In Wirklichkeit fährt er aufs Geratewohl ab, um die Leiche seiner Gattin nicht zu verlassen und in Ungewissheit, wohin ihn das Schicksal führen wird.

5) Diese Worte erinnern, falls sie buchstäblich zu verstehen sind, an die Sage von Karl des Grossen Liebe zu einer Toten, in betreff deren ich mir gestatte auf meine Abhandlung ‘L'anneau de la morte’ (Journal des Savants 1896, 637–643. 718–730. — Sonderabdruck Paris, E. Bouillon 1897) hinzuweisen.

er seine ganze Habe, lässt eine Lade machen, in die er die Leiche legt, und zieht in eine Stadt, wo niemand ihn kennt und er seine sonderbare Lebensweise fortsetzen kann.

Die enge Verwandtschaft dieser drei Fassungen fällt in die Augen, besonders in dem Motiv der dem Gatten von der Behörde, den Verwandten oder Freunden gemachten Vorwürfe. Diese Übereinstimmung kann nicht zufällig sein, und diese Einleitung muss in der gemeinsamen Quelle der drei Fassungen gestanden haben; in dieser Quelle war der ursprüngliche Anlass zur Reise des Mannes, der Vorsatz, in der Ferne jenseit des Meeres einen Gott aufzusuchen, der der Frau das Leben wiedergeben kann, verschwunden (wie auch unabhängig in C^1), und man suchte nun eine Erklärung für diese Reise. Übrigens zeigt C^3, wie wir sehen werden, eine deutliche Spur der Urform, wenn es das Boot mit dem Manne und der Leiche der Frau im 'westlichen Paradiese' Buddhas landen lässt. — Auch der Eid, den die Ehegatten in C^3 einander schwören, ist bemerkenswert; da wir ihn in D (auch E, F) wiederfinden, müssen wir ihn der Quelle zuweisen, aus der C^{1-5} und D geflossen sind.

Ich gelange nun zu der Fortsetzung in C^3, C^4 und C^5, die sowohl voneinander als auch von C^1 und von C^2 abweichen.

C^3 (annamitisches Märchen). Das Floss, auf dem der Mann die Leiche seiner Frau fortschafft, schwimmt zum 'westlichen Paradiese'. Buddha befragt den Mann und erweckt mitleidsvoll die Frau (ohne dass von einer Abtretung des Lebens geredet wird). Er fragt die Frau, ob sie ihren Gatten stets lieben wolle, und befiehlt, nachdem sie dies bejaht, dem Manne, sich in den Finger zu schneiden und seine Frau von dem Blute trinken zu lassen. Als die Gatten heimkehren wollen, befiehlt Buddha einem 'alten büssenden Krokodil', sie hinzubringen[1]). Auf halbem Wege setzt sie das Krokodil auf einem Baume nieder, um selbst Futter zu suchen, und sie schlafen ein[2]). Da fährt ein chinesisches Schiff vorüber, dessen Mannschaft die Frau entführt, ohne dass der Mann erwacht. Beim Erwachen sieht er sich allein und ist ratlos[3]); doch das Krokodil hatte das Boot fahren sehen und gibt ihm die Richtung an. Sie eilen nach und erreichen es. „Allein aus dem Schiffe rief die Frau zu ihrem

1) Man erfährt nicht, ob es sie auf seinem Rücken durchs Meer trägt oder nur das Boot geleitet, das sie hingebracht hat und wieder zurückbringt; wahrscheinlicher ist das erste. Übrigens ist die ganze Erzählung unklar; das Krokodil ist offenbar fremdartig, und unter einem Baume (wie in C^4), nicht auf ihm müsste das Ehepaar ausruhen. — Nebenher bemerkt, erinnert dies 'büssende Krokodil', das das Ehepaar auf dem Rücken heimträgt, auffällig an das ebenfalls einer Busse unterworfene Meerungeheuer, das Huon von Bordeaux übers Meer bringt.

2) Dies ist die einzige Fassung, in der beide Gatten einschlafen; die Frau wird also, wie es scheint, im Schlafe ohne ihre Einwilligung geraubt. All dies ist Entstellung.

3) Ich übergehe eine völlig zwecklose Scene: als der Mann seine Frau nicht mehr findet, beschuldigt er das Krokodil, sie gefressen zu haben, und dies erweist seine Unschuld.

Gatten herab, sie habe sich dem Schiffsherrn vermählt, er möge ein andres Weib nehmen." Der Mann kehrt zu Buddha zurück und klagt. Buddha sendet ihn auf dem Krokodile wiederum zur Frau, damit er sein von ihr getrunkenes Blut zurückfordere. Beim Schiffe angekommen, ruft er der Frau zu: „Da du deinen Eid brechen und einen andern Gatten nehmen willst, musst du mir die Tasse voll Blut zurückgeben, die du von mir getrunken hast." Die Frau speit sogleich Blut aus (aber eine zu geringe Menge). Der Mann kehrt zu Buddha zurück; die Frau stirbt, und die Chinesen werfen ihre Leiche ins Meer. (Sie schwimmt bis zum westlichen Paradiese, wo Buddha sie in eine Stechmücke verwandelt; und daher saugt die Stechmücke Blut, um das noch geschuldete Blut zurückzahlen zu können.)

C^4 (malaiisches Märchen). Auf hoher See hört der Mann eine Stimme (Allahs): „Wenn du deine noch übrige Lebenszeit mit deinem Weibe teilst, wird sie wieder lebendig werden. Du hast noch vierzig Jahre zu leben. Wohlan, teile sie, schenke zwanzig deinem Weibe und behalte die übrigen zwanzig für dich!" Er willigte darein, und sie ward wieder lebendig. Darauf strandete das Boot an einer Insel, wo sie sich niederliessen. Eines Tages war der Mann sehr müde, weil er mehrere Tage nicht geschlafen hatte, und schlief unter einem Baume ein, den Kopf auf dem Schosse seines Weibes. Der Kapitän eines Schiffes, das auf der Insel anlegt, um Wasser einzunehmen, erblickt beide, bewundert die Schönheit der Frau und bewegt sie, ihm zu folgen; sie legt leise den Kopf ihres Mannes auf die Erde, ohne dass er erwacht, und segelt mit dem Kapitän ab. Wie der Mann erwacht, findet er seine Frau nicht. Fussspuren leiten ihn zum Ufer, wo er das davonsegelnde Schiff erblickt; er glaubt, die Frau sei wider ihren Willen entführt worden. Nach einigen Tagen landet ein andres Schiff an der Insel und nimmt den Unglücklichen mit; sie holen das erste Schiff ein und legen sich in einem Hafen daneben; aber die Frau zeigt sich nicht. Eines Tages jedoch schaut sie aus der Schiffsluke, und ihr Mann erblickt sie. Er eilt zum Hafenkommandanten und erzählt, was ihm zugestossen. Der Kommandant lässt die Richter rufen und ladet den Kapitän vor, der versichert, die Frau gehöre ihm. Auch die Frau wird vorgeladen und versichert, dass sie nie einen andern Mann als den Kapitän gehabt habe. Der Mann beschwört sie, die Wahrheit zu sagen, und erinnert sie an das, was er für sie gethan; aber sie straft ihn Lügen, und die Richter glauben ihr und wollen den Mann verurteilen, weil er eines andern Weib zu stehlen versucht. Darauf spricht der Mann: „Gut denn, wenn du mein Weib nicht sein willst, nehme ich die zwanzig Jahre, die ich dir abgetreten habe, von dir zurück." Und er fleht Allah an, ihm sein Leben zurückzugeben. Alsbald stürzt das Weib tot zu Boden. Die Richter gebieten, den Kapitän zu steinigen und seine

Habe zur Hälfte dem Staatsschatz einzuverleiben, zur Hälfte dem Manne zu übergeben[1]).

C[6] (deutsches Gedicht). Der Mann lebt in der Stadt, in der er sich niedergelassen, weiter mit seiner toten Frau. Eines Nachts bittet er Gott, sie wieder lebendig zu machen. Gott sendet einen Engel, der zu ihm spricht: „Willst du deiner Frau zwanzig Jahre deines Lebens geben[2]), so wird sie wieder lebendig werden.“ Froh willigt er ein, und zuhand ward die Frau lebendig, frisch und gesund[3]). Der Mann erzählt ihr, was er für sie gethan; sie dankt ihm, und sie leben in Freuden. Einst findet ein Tanz vor ihrem Hause statt, an dem die Frau gern teilgenommen hätte. Der Mann erlaubts ihr und heisst seinen Knecht sie hinführen, während er vom Fenster aus zusieht. Ein Jüngling fragt die Frau, ob sie verheiratet sei. „Ja“, sagt sie, „der alte Schelm dort ist mein Mann. Wäre ich doch sein ledig!“ Der Jüngling schlägt ihr vor, sie mitzunehmen. Sie ist einverstanden und erklärt dem Knecht, der sie nach Beendigung des Tanzes ins Haus führen will, sie wolle dem Jüngling folgen. Ihr Mann läuft ihr nach und beschwört sie heimzukehren, wird aber von dem Paare verspottet. Da ruft er die Behörde (die geweldigen) an; alle drei werden ins Gefängnis gelegt. Am andern Morgen erzählt der Mann seine Geschichte. Dann verlangt er, man solle einen Kreis ziehen, seine Frau in die Mitte, ihn aber und den Jüngling in gleiche Entfernung von ihr stellen; sie soll zu dem gehen, dem sie den Vorzug gibt. Nachdem dies geschehen[4]), richtet er die Rede an seine Frau und hält ihr vor, was er für sie gethan. Sie aber hört kaum hin, behauptet, ihn nicht zu kennen,

---

1) Die malaiische Erzählung ist sehr ausführlich; ich habe viele Einzelheiten, namentlich die Reden, übergangen.

2) Das deutsche Gedicht fügt (allein unter allen Fassungen) hinzu, dass der Mann dann um zwanzig Jahre älter sein soll; und dies geschieht in der Tat, als die Frau wieder erwacht: plötzlich ist der Mann 60 Jahre alt statt 40. Dadurch entsteht der Widerwille der Frau gegen ihn und die Vorliebe für den unbekannten Jüngling. Natürlich gelangt der Mann, als die Frau zum zweiten Male stirbt, wieder zu seinem vorigen Alter. An sich ist dieser Zug ziemlich glücklich; aber störend wirkt, dass dadurch die Schuld der Frau teilweise gemildert wird.

3) Sie glaubt nur, zu spät aufzuwachen, und ruft: „Wie habe ich also lange geslaffen!“ Dieser Ausruf begegnet in vielen Volksmärchen und Liedern, die von einer Totenerweckung handeln [R. Köhler, Kleinere Schriften 1, 555. — Oben 8, 418. 421. Sklarek, Ungarische Volksmärchen No. 1. Stern, Fürst Wladimirs Tafelrunde 1892 S. 183. Luzel, Légendes chrét. de la Bretagne 2, 315. Boas, Indianische Sagen 1895 S. 5. 149. 157. 196. 199. 209. 222. 238. 281.] Darauf erwidert der Mann, sie sei seit zwei Monaten tot gewesen. Natürlich wechselt die Dauer des Todes der Frau in den Fassungen, wo sie angegeben wird.

4) Diese hier ziemlich zwecklose Handlung scheint aus der bekannten Erzählung zu stammen, in der die Treulosigkeit der Frau der Treue des Hundes gegenübergestellt wird. Ein Mann (oder Liebhaber), der mit seiner Frau reist, trifft einen Unbekannten, der ihn auffordert, sie ihm abzutreten; sie kommen überein, die Frau zwischen beide zu stellen; beide sollen sie rufen, und sie soll zu dem hingehen, den sie lieber hat; sie wählt den schönen Unbekannten, während der Hund bei der gleichen Probe ohne Zaudern zu seinem Herrn läuft. Vgl. Romania 29, 598 (zu Armstrong, Le chevalier à l'épée).

und will zum Jüngling hinlaufen. Da spricht der Mann, nachdem er sie nochmals beschworen: „Willst du von mir gehen zu einem, den du nie sahest, so bist du tot, sobald du mir den Rücken gekehrt hast. Nun tu, wes du Willen hast!“ Sie lief und fiel dem Jüngling um den Hals; aber alsbald stürzte sie als ein verwesender Leichnam zu Boden. Der Mann zog wieder in seine Heimat, diente Gott und nahm kein Weib mehr[1]).

Wie gesagt, hat C^2 allein die ursprüngliche Gestalt von C bewahrt, nach der sich der Mann mit der Leiche seiner Frau nach dem jenseits des Meeres gelegenen Wohnorte des Gottes einschifft, den er um die Belebung seiner Frau bitten will[2]). Eine entstellte Fassung, in der diese Reise nicht mehr verstanden war, hat ihr als Grund die an den Mann gerichtete Aufforderung untergeschoben, sich von der Leiche zu trennen oder mit ihr fortzuziehen. In dieser Fassung (C^3) landet das Boot noch im 'westlichen Paradies'; in C^{4-5} ist diese Spur verschwunden; C^6 entfernt sich noch weiter vom Originale, indem es die Wiederbelebung der Frau nicht während (oder am Schlusse) der Reise geschehen lässt.

Diese Wiederbelebung geschieht dadurch, dass der Gatte der Frau die Hälfte seines Lebens (C^{1-2}), die Hälfte seines Lebens, welche zwanzig Jahre beträgt (C^4). oder zwanzig Lebensjahre (C^5) abtritt; C^4 scheint die vollständige Fassung zu bewahren. Eine merkwürdige Variante bringt C^3: der Mann gibt der Frau nicht einen Teil seines Lebens, sondern etwas von seinem Blut. Hierin die Reste der Form, die wir oben als die ursprüngliche erkannten, zu erblicken wäre irrig. Einerseits hängt C^3 zu eng mit den andern Gliedern der Gruppe C zusammen, um nicht denselben Ursprung wie sie zu haben, anderseits ist diese Fassung so sichtlich überarbeitet und entstellt, dass man ihr die Erfindung eines Zuges nicht abstreiten darf, der zufällig teilweise mit einem Zuge der Urform übereinstimmt. Teilweise, sage ich; denn hier dient das Blut des Mannes nicht zur Verlängerung des Lebens der Frau, da es ihr erst nach ihrem Tode und ihrer Wiederbelebung gegeben wird. Der im Volksglauben stets lebendige Gedanke, dass das Leben im Blut liegt, konnte recht wohl diesen Zug anderswo zum zweiten Male in unsre Geschichte einführen. Übrigens bezweckt er im annamitischen Märchen eine Erklärung, warum die Stechmücke überall Blut saugt, was der Urform sicher fremd war; um eine mythische Deutung zu finden, hat man die längst vorhandene Geschichte

---

1) Diese Fassung ist besonders in der ersten Hälfte sehr ausführlich, entbehrt jedoch nicht der Anmut. Der Schluss begegnet auch in C^2.

2) Dies Motiv erinnert in auffälliger Weise an eine Episode des babylonischen Gedichtes von Gilgames, in der der Held, nachdem er seinen Freund verloren, übers Meer zu dem im Westen liegenden Wohnsitze der Götter wallfahrtet und sie um die Wiederbelebung Eabanis bittet (Loisy, Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse 1901 S. 180f.). Man muss wohl annehmen, dass diese Erzählung, die die entfernte Quelle des 'Iter Alexandri ad paradisum' ist, in Indien bekannt war und in die Geschichte von der undankbaren Gattin, der sie fremd war, hinübergenommen wurde.

von der undankbaren Gattin benutzt, die man in der Form C, wo der Mann die Hälfte seines Lebens opfert, kannte, und hat dies in ziemlich ungeschickter Weise durch das Blut ersetzt; denn nicht nur wird dieser Liebesdienst nach der Belebung geleistet und bleibt nutzlos, sondern man versteht auch nicht, warum die Frau schliesslich nicht alles Blut, das sie erhalten, ausspeit und warum sie sich andres verschaffen will, da sie nicht beliebiges Blut, sondern das ihres Gatten zurückgeben soll und dies Blut noch in sich hat. Man versteht auch nicht, warum sie tot niederfällt, obwohl sie nur einen Teil des Blutes zurückgegeben hatte, wenn dies Blut ihr neues Leben verlieh, noch wozu ihr nach ihrem Tode und ihrer Verwandlung in eine Stechmücke die Rückgabe des Restes nützen sollte[1]).

Der Verführer der Frau ist in C^1 einer von den Wassergeistern, in C^2 der König des Landes, in C^3 und C^4 der Kapitän eines vorüberfahrenden Schiffes, in C^5 ein unbekannter Tänzer. Dass C^1 nicht die ursprüngliche Fassung bietet, sahen wir bereits. Vermutlich schliesst sich C^2 am meisten an C an; die Vergleichung der auf dasselbe Original zurückgehenden Fassung D lehrt, dass der Sohn des Königs, nicht der König in dieser Rolle auftrat.

Als der Mann seine Frau wiederfindet, verlangt er von ihr die ihr abgetretene Hälfte seines Lebens (in C^3 seine Blutstropfen) zurück. Er tut dies in C^3 und C^5 vor Richtern, was auf A und B beruht (ursprünglich ebenso in C^2). In allen Fassungen fällt die Frau sogleich tot nieder, und selbstverständlich gelangt der Mann wieder in den Besitz des von ihm Hingegebenen. Zwischen C^1 und der sonst allen Fassungen so fern stehenden Form C^5 existiert eine sonderbare Übereinstimmung: im Hindumärchen wie im deutschen Gedicht ergreift der Mann die Ungetreue während oder nach einem Tanze und fordert sie auf, ihre Schuld an ihn zu zahlen. Doch sind die Nebenumstände ganz verschieden; in C^1 findet keine gerichtliche Verhaftung statt; die Tänzer, unter denen der Mann seine Frau wiedererkennt, haben sie schon vor langer Zeit entführt; der Tanz bietet ihm nicht nur die Gelegenheit, sie verhaften zu lassen, sondern sie wiederzufinden. Ich halte die Übereinstimmung, wie andre schon erwähnte, für zufällig.

Wir wollen nun mit Hilfe der aus der Betrachtung der fünf Fassungen gewonnenen Ergebnisse die Urform von C kurz rekonstruieren. Zwei einander zärtlich liebende Ehegatten haben sich gelobt, dass, wenn eins von ihnen stürbe, der überlebende Teil sich nicht wieder vermählen und die Leiche des andern nicht verlassen solle (C^3). Die Frau stirbt; der Mann fährt mit der Leiche übers Meer zum Lande eines Gottes, den er um ihre Wiederbelebung bitten will, und landet dort (C^2, vgl. C^1 und C^3).

1) Ich vermute, dass es eine andre, besser zusammenhängende Sage gab, die das Blutsaugen der Stechmücke erklärte, und dass diese vielleicht sich mit unserm Märchen berührende Sage mit ihm plump verschmolzen ward.

Der Gott hat Erbarmen und verheisst, sie zu erwecken, wenn er die Hälfte seines Lebens dahingebe, die zwanzig Jahre (C^3, C^5) beträgt. Er ist einverstanden, und die Frau wird wieder lebendig. — Auf der Insel (C^4), auf die sie verschlagen werden, schläft der vom langeu Fasten und Wachen ermattete (C^1, verglichen mit C^{2-4}) Mann ein (C^{1-4}), den Kopf im Schosse der Frau (C^{2-4}). Ein Schiff landet auf der Insel, der Kapitän verliebt sich, sowie er die Frau erblickt, und verleitet sie, ihm zu folgen; sie legt das Haupt des Schlafenden sacht auf die Erde (C^4 und ursprünglich C^2) und geht davon. — Dem Manne gelingt es sie einzuholen, aber sie will nicht zu ihm zurückkehren. Er fordert sie dann vor den Richter und mahnt sie, ihm das ihr Abgetretene zurückzugeben; alsbald sinkt sie tot zu Boden, und er erhält alles, was er ihr zugesichert hatte, wieder.

Diese Gestalt der Erzählung hängt mit B offenbar durch wesentliche Züge zusammen: den Tod der Frau, ihre Belebung durch ein überirdisches Wesen, die Abtretung der Lebenshälfte ihres Mannes und deren Zurücknahme, als sie ihn um eines andern willen verlassen hat. Ihre Abweichungeu bestehen darin, dass die Frau daheim und nicht auf der Reise stirbt, dass der Mann ihren Leichnam zu dem sie auferweckenden Gotte bringt, und dass sie ihn, während er schläft, mit einem Fremden verlässt, der weder verstümmelt noch gelähmt ist. Diese Abänderungen haben sicherlich in Indien selbst stattgefunden und sind wohl durch mündliche Fortpflanzung einer B ähnlichen Erzählung entstanden. Die Form C, die sich, wenn auch mit bedeutenden Änderungen, im nördlichen Indien erhalten hat, wanderte weiter zu den Annamiten (wo sie eine besondere Entstellnng erfuhr), den Muhammedanern auf Java, den Juden in Arabien und (wohl später) bis nach Deutschland. Aus der jüdisch-arabischen Gestalt sind die folgenden, D und E, hervorgegangen.

Paris.

(Schluss folgt.)

Die Geschichte vom Völsi,

eine altnordische Bekehrungsanekdote,

untersucht von **Andreas Heusler.**

König Olaf der Heilige, der Befestiger des Christentums in Norwegen († 1030), war ein Hauptgegenstand der isländischen Sagakunst. Sein Lebenslauf liegt uns in einer Reihe von Darstellungen vor. Die jüngste und ausführlichste, die in der Flateyiarbók (um 1390), bietet eine eigen-

artige Episode, den sogen. Vǫlsaþáttr (Vþ), 'die kleine Geschichte vom Völsi'[1]). Der Inhalt ist in Kürze dieser.

Im nördlichen Norwegen, in abgelegener Gegend, stand ein Bauernhof, bewohnt vom Bauer mit seiner Frau, mit Sohn und Tochter, Knecht und Magd; zu denen war der neue Glaube noch nicht gedrungen. Einmal zu Ende des Herbstes starb der fette Lasthengst, und als man ihn ausbälgte, um nach der Sitte der Heiden sein Fleisch zu geniessen, da schnitt ihm der Knecht das Zeugungsglied ab und wollte es wegwerfen; der Bauernsohn aber nahm es und wies diesen 'Völsi', wie er ihn nennt, unter Gelächter den drei Frauensleuten in der Stube vor. Eine Strophe ist ihm hier in den Mund gelegt. Die Mutter nahm den Völsi an sich, trocknete ihn, wickelte ihn in ein Tuch und legte Kräuter dazu, damit er nicht faule. Durch die Kraft des Teufels wuchs der Völsi und erstarkte. Die Bäuerin wendete ihm all ihren Glauben zu und hielt ihn als ihren Gott; auch die Hausgenossen verleitete sie zu diesem Irrglauben. Jeden Abend wurde der Völsi hereingetragen, von dem einen zum andern gereicht, und jedes sprach eine Strophe über ihn. — Einst segelte der fromme König Olaf, der von diesem Heidentum gehört hatte, ins Nordland. Da liess er seine Schiffe in der Nähe des Bauernhofes vor Anker legen und forderte zwei seiner Begleiter auf, mit ihm bei dem Bauer Nachtherberge zu suchen. Der eine war ein vornehmer Norweger, der andre der treue isländische Skald des Königs, Thormod. Sie machten sich mit grauen Mänteln unkenntlich, traten unbemerkt in der Dämmerung ein und nahmen in der Stube Platz. Als die Bauerntochter kam, um Licht zu machen, und die Männer nach ihrem Namen fragte, da nannte sich jeder von ihnen Grímr. Das Mädchen aber sah den Goldschmuck und die kostbaren Gewänder unter den Mänteln hervorschimmern und erkannte den König. Sie verriet dies in einer Strophe, aber Olaf befahl ihr, sich nichts merken zu lassen. Bald traten die andern ein und unterhielten sich mit den Fremden. Zuletzt, als der Tisch aufgestellt und das Essen vorgesetzt war, kam die Bäuerin, den Völsi im Arm. Sie schlug die Tücher von ihm zurück und überreichte ihn dem Bauer, indem sie die Verse dazu sprach:

Gekräftigt bist du, Völsi,
und hervorgeholt,
von Leinen gepflegt
und mit Kräutern gestützt.

Es empfange Mörnir
diese Opfergabe!
aber du, Bauer selbst,
zieh an dich den Völsi!

Darauf trug der Bauer seine Strophe vor und gab den Völsi an den Sohn weiter. Dieser reichte ihn der Schwester, dann kamen Knecht und Magd an die Reihe, endlich die drei Fremdlinge, als letzter von ihnen Olaf selbst. Jeder einzelne spricht eine Strophe von vier Langzeilen.

1) In der Ausgabe der Flateyiarbók Bd. 2 (Christiania 1862) S. 331—35: auch in dem Sammelbändchen Bárðarsaga Snæfellsáss etc. hsg. von G. Vigfússon (Kopenhagen 1860) S. 133ff. Die Verse auch im Corpus poëticum boreale 2, 380ff.

Der Bau dieser Strophen bleibt der gleiche wie in unserm Beispiele: in der ersten Hälfte spricht der Redner seine persönliche Gesinnung aus; in der Schlusslangzeile wendet er sich an den Nachfolger; die dritte Langzeile ist der unverändert wiederkehrende Kehrreim, im Urtext:

þiggi Mǫrnir þetta blœti!

Der Auftritt findet darin seinen Schluss, dass Olaf den Völsi dem grossen Haushund vorwirft, darauf die Verkleidung ablegt und die Hausbewohner zum Christenglauben bekehrt. Anderthalb Strophen der Bäuerin, die über den Frevel des Gastes entsetzt ist und dem Tiere die Beute entreissen möchte, begleiten diesen Schlussteil.

Eingerückt hat der Schreiber der Flateyiarbók die Geschichte an ganz unmöglicher Stelle. Mitten in den Vorbereitungen zu Olafs letzter grosser Schlacht heisst es: 'König Olaf vernahm da abermals aufs neue, dass das Land noch mancherorts unchristlich sei' usw. Mit diesem Notbehelf verschafft der Sammler seinem gemütlichen Zwischenspiel den Platz. Aber eine Seite später ist er über den Zeitpunkt andrer Meinung geworden; denn er sagt nun: 'Einmal, bevor König Olaf vor König Knut landflüchtig wurde, war das gewesen, dass . . .' Die Vorlage hatte hier offenbar das einfache 'Einmal war es, dass . . .' Auch andres spricht dafür, dass die Völsigeschichte aus einer schriftlichen Aufzeichnung in das grosse Corpus der Flateyiarbók überging.

Wie ist die Mischung von Prosa und Versen zu beurteilen? Die Annahme, dass die Anekdote ein Gedicht als Quelle benutzt habe, und dass die eingefügten Strophen Teile dieses Gedichtes seien (Cpb. 2, 380), kann sich nicht wohl darauf berufen, dass die Erzählung gleich zu Anfang sagt 'wie in einem alten Gedichte (*í einu fornu kvæði*) verlautet', und dass dann noch einmal vom 'Anfang des Gedichtes' (*upphaf kvæðisins*) und von den 'alten Dichtern' (*fornskáldin*) die Rede ist. Diese Wendungen machen den Eindruck eines Schnörkels, dessen sich gewisse Fabelgeschichten bedienen[1]). Aber selbst wenn sie sehr ernst gemeint sind, beweisen sie doch nicht mehr, als dass ein Schreiber, vielleicht unser Schreiber um 1390, ein altes Gedicht als Grundlage der Episode ansah.

Eher könnte man jene Annahme darauf begründen wollen, dass die erste der eingelegten Strophen — sie soll nach der Prosa *í upphafi kvæðisins* stehen — in direkter Erzählung gehalten ist:

Es wohnte ein Bauer | es hatte einen Sohn
und sein ältliches Weib | mit der Goldesgöttin
auf einer Landzuge, | der Held — und eine Tochter
ich weiss nicht wo; | gar klugen Sinns.

Diese berichtenden Verse können, nach aller Analogie, nicht als Schmuckstrophe, als Lausavísa für unsre Anekdote verfasst worden sein. Sie setzen eine geschlossene poetische Darstellung voraus. Aber man

1) Vgl. Fas. 3, 363. Flat. 1, 529 f. Stjörnu-Odda draumr S. 116. 120. Bergbúa þáttr S. 124. 128. Bósasaga S. 15.

mache sich klar: ein zusammenhängendes, aus Erzähl- und Redeversen gemischtes Gedicht mit dem Inhalte des Vþ. wäre ein vollständiges Unicum in der altnordischen Literatur. Was unsre Erzählung in Prosa vorträgt, das kann man sich unmöglich in Versform denken. Nach den Massstäben der nordischen Stabreimdichtung ist die Völsigeschichte kein liedhafter Stoff. Jene erzählende Strophe aber 'Es wohnte ein Bauer' ist nach ihrem Inhalte allgemein genug, dass sie irgend einem andern Zusammenhange angehören kann. Und die übrigen Strophen, lauter Redeverse, sind richtige Lausavísur. Sie ergeben mit der Prosa zusammen ein wohlgefügtes Ganze; nichts spricht dafür, dass einst mehr Strophen vorhanden waren, und dass der Vþ. jemals etwas andres war als was er jetzt ist: eine mit losen Strophen geschmückte Novelle.

Ob die erste von dem Mädchen gesprochene Strophe, die im Versmass abweicht, spätere Zutat oder Umdichtung ist, hat keine weitere Bedeutung. Die im Cpb. vorgenommene Umstellung der Strophe an den Schluss des Ganzen halte ich nicht für berechtigt. (Diese Strophe und die erste, erzählende werden bei den Citaten im folgenden nicht mitgerechnet.) Im übrigen bemerke ich zur Textkritik nur noch, dass die überzählige Langzeile 2 in der Strophe des Knechts als eine dunkle Erinnerung an Rígsþula 4 hereingeraten ist, und dass in der Strophe der Magd die Worte *i mik at keyra* als ein ausserhalb der Verse stehendes Glossem zu entfernen sind.

Die entschiedene Ähnlichkeit der ersten Verszeilen 'Es wohnte ein Bauer . .' mit dem Anfang der 'Grettisfœrsla', den G. Vigfússon entziffern konnte (Cpb. 2, 382):

Ein Bauer tüt wohnen,
nun merket recht,
— — — — — —
im Tale hinten

gibt nur Aufschluss über diese eigentümliche Art von Volksdichtung, die besonders im 16. Jahrhundert zur Blüte kam, die 'sögukvæði' oder 'sagnakvæði' (Jón Þorkelsson, Om Digtn. på Island i det 15. og 16. årh. S. 201 ff. Jón Árnason, Þjóðsögur 1, 171). Unsre Handschrift, die Flat., erweist diese Gedichtart — oder vielleicht nur diese Gedichteingänge — schon für das 14. Jahrhundert, und es ist begreiflich, dass sich eine solche Anfangsstrophe in unsern Text verirren konnte. Auf den Vþ. selbst und die ihm von Rechts wegen zugehörenden, dialogischen Lausavísur fällt von dieser Seite kein Licht. Ich vermeide es daher, den Namen 'Völsafœrsla' zu gebrauchen.

G. Vigfússon hat a. a. O. auch an die Penillion erinnert, die welschen Schnadahüpfeln. Eine nennenswerte Ähnlichkeit mit den Völsistrophen kann ich nicht entdecken.

Ein im 17. Jahrhundert aufgezeichnetes isländisches Märchen enthält die Völsigeschichte in starker Umbildung und Entstellung, ohne die Versanreden. Sieh Jón Árnason Þjóðsögur 1, 176 ff. Maurer, Volkssagen S. 310 ff. Rittershaus, Die neuisländ. Volksmärchen S. 289 f. Zur Erklärung des Vþ. trägt diese jüngere Sprossform nichts bei.

Unsere ganze Episode ist den älteren Sögur von Olaf dem Heiligen fremd, und sie fällt auch aus der Art der Olafischen Bekehrungsgeschichten völlig heraus. Überall sonst tritt der König, wo er bekehren will, mit offenem Visiere auf und lässt keinen Zweifel, dass er Gewalt brauchen wird, wo das gütliche Zureden nicht hilft. Auch von den Anekdoten des älteren Olaf, die zum Teil einen abenteuerlicheren Wurf haben, lässt sich nur eine mit dem Vp. entfernt vergleichen (s. unten). Als Ganzes wird unsre Geschichte eine junge Dichtung sein, sagen wir allgemein: aus dem 13./14. Jahrhundert. Ihr Fehlen bei Snorri und bei dem Redaktor der selbständigen Olafssaga um 1250 beweist freilich nicht, dass man sich die Geschichte damals noch nicht erzählte; denn ein ernsthafter Historiker musste sie mit Stillschweigen übergehen. Die Möglichkeit, dass irgend ein Ereignis aus Olafs Leben dahinter stecke, können wir nicht rundweg leugnen; sicher aber hätte sich dieser historische Kern völlig aufgelöst in phantastische Motive; unsre Wiedergabe oben zeigt zur Genüge, dass sowohl die Rolle Olafs wie die Zustände in dem Bauernhause dem Reiche der gewichtlosen Fabel angehören.

Das Auftreten des Königs: der verkleidete Besuch mit zwei Gefährten[1]), die Erkennung durch die kluge Haustochter, die das Gold unter den unscheinbaren Mänteln gewahrt; die Ermahnung zu schweigen; das effektvolle Abwerfen der Maske — diese Seite der Erzählung kann ihr Urheber leicht aus eigner Phantasie oder aus Erinnerungen an Märchen und märchenhafte Abenteuersagen hergestellt haben. Anders liegt es mit dem eigentlichen Kern der Anekdote, dem Völsikultus. Diese höchst absonderlichen, in dem altnordischen Schrifttum einsam dastehenden Züge kann ein Isländer des 13./14. Jahrh. nicht erfunden haben. Abgesehen von der allgemeinen psychologischen Unmöglichkeit ergibt sich dies daraus, dass hier merkwürdige Anklänge an Bräuche andrer Zeiten und Völker begegnen; ferner daraus, dass die kleine Novelle Widersprüche birgt, die auf missverstehende oder willkürliche Verwendung vorhandener Züge hindeuten.

Entlehnung aus einer fremden Literatur scheint hier nicht vorzuliegen. Ebensowenig können wir, nach dem vorhin Gesagten, an eine echte Überlieferung aus der Bekehrungszeit glauben. Die Geschichte vom Völsi, vermute ich, hat sich auf folgende Weise gebildet: Der isländische Verfasser kannte einen zu seiner Zeit, wahrscheinlich irgendwo in Norwegen, geübten abergläubischen Brauch, einen Rest volkstümlichen Heidentums. Dies formte er um zur Grundlage für eine Olafsnovelle, worin er den König und Heiligen fast wie eine Märchengestalt auftreten und einem märchenhaften Heidentum ein Ende machen liess.

Um sich von jenem abergläubischen Brauch eine ungefähre Vorstellung zu bilden, vergegenwärtige man sich diese Zeugnisse:

1) Vgl. *en hvártveggi kvazt Grimr heita* bei den zwei Gesandten Gudmunds af Glasisvǫllum, im Helga þáttr þórissonar Flat. 1, 360.

Ein *simulacrum Priapi* wurde aufgestellt und die Herde *intinctis testiculis canis in aquam benedictam* besprengt: in England im Jahre 1268, nach der Chronik von Lanercost (Kemble, Die Sachsen 1, 294f.; eine nähere Erläuterung versucht Jahn, Die deutschen Opfergebräuche S. 31. 134).

Ein nachgeahmter, angeblich menschlicher Phallus (*membra humana virtuti seminariae servientia super asserem artificiata*) wird einem singenden Frauenchor vorangetragen, unter *motus mimicus* und *verba impudica*: ebenda.

In späterem Volksbrauche begegnen die Züge: einem im Herbst geschlachteten Haustiere werden die Geschlechtsteile ausgeschnitten und dem Schnitter der letzten Halme oder dem Drescher des letzten Schlages beim Mahle vorgesetzt (Panzer, Beitrag 2, 218 No. 401. Bavaria 3, 2, 969); oder das Fleisch wird gemeinsam verzehrt, aber die genitalia auf der Diele aufgehängt (Kuhn, Märkische Sagen S. 368). Teile des geschlachteten Erntefesttieres werden bis zum nächsten Ernteschluss als Heiltümer aufbewahrt (im Dauphiné; Mannhardt, Mythol. Forsch. S. 164). Den Schwanz des zum Dreschermahl zubereiteten Widders trägt man zum Herde, brät ihn besonders und teilt ihn in soviele Stücke, als junge Mädchen in der Gesellschaft sind; jeder von ihnen präsentiert man ihr Stück mit vielem Gelächter (in der Normandie; Mannhardt a. a. O. S. 186).

Nach dem Lauterbacher Weistum vom Jahre 1589 wurde ein Schwein, das die Hübner zu dem auf Dreikönigstag gehaltenen Gerichte liefern mussten, rund durch die Bänke geführt, ehe man es schlachtete (Jahn a. a. O. S. 264). Der sonst weiter abliegende Oxforder Brauch, beschrieben bei Hone, The every-day book 1, 1618f. 3, 85 (J. Grimm weist darauf Myth. 1, 178. 2, 76), sei nur erwähnt wegen des eigenartigen Kehrreims, der als Schluss dreier Strophen beim Auftragen des Eberkopfes am Weihnachtsschmause gesungen wurde: *Caput Apri defero, Reddens laudes domino.*

Bei diesen Gebräuchen aus christlicher Zeit ist die Beziehung auf das Opfer mehr oder weniger unkenntlich geworden. Zur Ergänzung halte man diese Zeugnisse über ferner liegende Riten daneben:

Im alten Rom wurde der Schwanz des geopferten Oktoberrosses abgehauen und vom Marsfelde zum Königshause des Numa getragen, so, dass hier das noch warme Blut auf einen Altar tropfen konnte (Mannhardt a. a. O. S. 156ff. 183; vgl. die *offa penita* S. 183[2] und E. H. Meyer, Anz. f. d. Alt. 11, 158f.).

Im Talmud ist „der Zug überliefert, dass man dem Passahlamm den Schwanz abriss und mit dem Fette den Priestern übergab, die ihn einer dem andern reichten, bis er zum Altar gelangte, wo er eingesalzen ins Feuer geworfen wurde“ (ebenda S. 176; dazu Mannhardts Vermutung S. 191 über den Fastnachtsbrauch ‘der Rehschwanz geht herum’ in der Provinz Sachsen). Vgl. auch die Darbringung des Schwanzes an die Götterfrauen beim altindischen Tieropfer (Schwab, Das altind. Tieropfer S. 159f.).

Der Phallus des Liber, *cui . . matremfamilias honestissimam palam coronam necesse erat imponere* (Augustinus, De civ. dei l. 7 c. 21; vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer S. 244).

Aus dem germanischen Heidentum ziehe man folgende Umstände in Betracht: Das Pferd als vornehmstes Opfertier (die Stellen bei Maurer, Bekehrung 2, 198f.), daher das Pferdefleischessen als besonders deutlicher Rückfall ins Heidentum (z. B. Hervararsaga S. 297) und das Schlachten und Ausbälgen der Pferde bis in neuere Zeit als unehrliche Arbeit geltend (in Norwegen und Schweden: Storaker, Norsk hist. Tidsskr. 1, 478). Die nach Adamus Bremensis 4, 27 in Upsala veranstalteten Opferungen von Pferden, Hunden und Menschen, begleitet von *neniae multiplices et inhonestae ideoque melius reticendae.* Ein Umreichen in der Reihe der Festgenossen wird von nordischen Quellen nur für das Horn oder den Becher beim Minnetrinken bezeugt. Das eine der regelmässigen Opfergelage des Nordens fand im Herbst statt (*haustboð at vetrnóttum* Gíslasaga S. 27, *blótveizla um haustit at vetri* Hkr. 1, 191, vgl. 2, 219. Vígagl. c. 6 S. 16); es gab Norweger, die nach der Bekehrung diese Feier in Gestalt einer grossen Einladung im Freundeskreise festhielten (*vinaboð mikit um haustit* Hkr. 2, 242).

Das Angeführte reicht nicht aus, um uns für die Erklärung des Völsikultus einen festen Boden zu schaffen. Nur vermutungsweise darf man etwa folgende Umrisse annehmen: Ein beim Herbstopfer geübter Ritus, wobei man den Phallus des Opfertieres, des Pferdes, von Hand zu Hand gehen liess und jeder eine weihende Formel darüber sprach, bis der Gegenstand die Runde gemacht hatte und auf dem Altar verbrannt (oder bis zum nächsten Herbstopfer aufbewahrt?) wurde, — ein derartiger Ritus hatte sich in abgelegenen Höfen Norwegens bis ins 13./14. Jahrh. gehalten, mehr oder weniger abgeschwächt, in seiner sakralen Bedeutung verdunkelt, als ein unverstandener Brauch, eine altherkömmliche gesellige Unterhaltung zu Wintersanfang wiederholt. Der Verfasser des Vþ., dem der heidnische Beigeschmack dieser Gepflogenheit nicht entging, formte daraus ein nicht geradezu abschreckendes, aber doch wenig schmeichelhaftes, den Spott herausforderndes Bild alten Götzendienstes. Man möchte sagen: in maiorem gloriam Sancti Olavi; nur ist kein Zweifel, dass der erzählerische, fabulistische Anteil in erster Linie steht und die fromme Tendenz in zweiter, so sehr, dass man unbedingt auf einen weltlichen Autor schliessen würde, wenn sich nicht gerade auf Island die Grenze zwischen geistlicher und laienhafter Anschauung so oft verwischte. Aus dem Phallus, der ursprünglich eine Opfergabe war, macht unser Erzähler einen Fetisch, den die Bauersleute als ihren Gott verehren, und er stattet diesen Fetisch mit übernatürlicher Stärke und Dauerhaftigkeit aus. Hierbei übernimmt er den geläufigen Gedanken, dass durch die Kraft des Teufels ein lebloser

Gegenstand wunderbar gestärkt (*magnaðr*) werde[1]): ein Gedanke, der zu der allgemeinen Vorstellung der Kirche von dem heidnischen Götterwesen gehörte. Eine Opferung des Phallus musste dann wegbleiben; doch war sie vermutlich schon in dem norwegischen Brauche, der als Vorbild diente, unkenntlich geworden.

Aber dabei entstand ein seltsamer Widerspruch in unsrer Erzählung. An drei Stellen der Strophen, wo das Wort *blœti* vorkommt, ist es ganz klar, dass unter dem *blœti* der Völsi selbst verstanden wird[2]). In der uns bekannten Kehrreimzeile

þiggi Mǫrnir   þetta blœti

wird folglich das *blœti*, der Völsi, einer Gottheit (*Mǫrnir*) angeboten. Man darf nicht etwa, worauf man wohl verfallen könnte, das '*Mǫrnir*' als Beinamen des Völsi fassen und demgemäss übersetzen:

es empfange Mörnir (= Völsi)   diese Verehrung (Huldigung)!

Der Völsi ist Opfergabe; diesen Sinn hat das Wort *blœti* (das sonst nicht vorkommt) in der Kehrreimzeile offenbar festgehalten[3]):

es empfange Mörnir   diese Opfergabe!

Nehmen wir jene drei andern Stellen für sich, aus dem Zusammenhang gelöst, so könnte man zwar auch mit 'Opfergabe' übersetzen; doch würde hier der neutralere Sinn 'Heiligtum' ebensogut passen.

Der Erzähler aber, der den Völsi ausdrücklich als Gottheit dieser Bauern hinstellt, muss bei dem Worte *blœti* an 'Heiligtum, d. h. göttlich verehrten Gegenstand, Fetisch' gedacht haben, und von diesem seinem Standpunkte aus geben zwar die Stellen 3, 3. 11, 4. 11, 8 keinen Anstoss, die Kehrreimzeile jedoch gibt den Widersinn, dass die Gottheit Völsi einer Gottheit Mörnir dargebracht wird! Und zwar nur in Worten und zum Scheine dargebracht; zu einem wirklichen Opfer könnte es, wie wir sahen, auch ohne Olafs Eingreifen gar nicht kommen.

Dann kann man aber auch der weiteren Folgerung nicht entgehen: diese Kehrreimzeile rührt nicht von dem Erzähler her, der sie missversteht; sondern sie ist von ihm mechanisch übernommen worden. Hat sich unsre Vermutung oben in richtiger Bahn bewegt, so liegt die Annahme am nächsten: die Zeile wurde bei eben jenem abergläubischen Brauche gesprochen. Ob Norweger des 13./14. Jahrh. ihren Sinn — die Aufforderung an eine Gottheit, eine Opfergabe entgegenzunehmen — noch

1) Vgl. Flat. 1, 213. 292. 337. Fas. 3, 237.

2) Str. 3. Mundi eigi,
ef ek um réda,
blœti þetta
borit í aptan . . . .

Str. 11. Hvat er þat manna
mér ókunnra,
er hundum gefr
heilagt blœti?
hefik mik um hiarra
ok á hurdása,
vita ef ek borgit fæ
blœti 'nu helga.

3) Schon die Egilssaga ed. AM. 1809 S. 209 übersetzt richtig mit 'victima', das Lp. s. v. *mǫ̈rn* 2 mit 'sacrificium'.

klar erfassten, muss man bezweifeln. Um so wahrscheinlicher ist es, dass die Zeile auf eine Zeit zurückgeht, der die ganze Handlung noch lebendig und sinnvoll war, mit andern Worten, dass wir hier eine echte Ritualformel aus dem heidnischen Opferdienste vor uns haben: die einzige in dem altnordischen Schrifttum. Ihre charakteristische Prägung hat in der altisländischen Poesie kein Gegenstück, an einen litterarischen Archaismus kann man nicht denken. Dagegen stimmen auswärtige Götteranrufe sehr nahe überein. Man vergleiche aus dem litauischen Getreidefest nach Matth. Prätorius (17. Jahrh.: Mannhardt, Wald- und Feldkulte 2, 250): 'Gott und du Žeminele, wir schenken dir diesen Hahn und Henne, nimm sie als Gabe aus gutem Willen!', besonders aber zahlreiche Stellen im Rigveda, z. B. (nach der Übers. von Grassmann, Leipzig 1876. 77): X 69, 4 '. . . nimm an dies Opfer, Agni!'; X 100, 1 '. . . Halt an, o starker Indra, und geniess dein Teil!'; III 14, 7 '. . . Geniess dies alles hier, o ew'ger Agni!'

I 93, 7 Vom dargereichten Trank geniesst, o Stiere,
o Agni-Soma, nehmt ihn an, erquickt euch! . . .

III 28, 1 Nimm, Agni, unser Opfer an,
o Wesenkenner, das Gebäck
beim Morgenmahle voller Huld!

III 35, 10 O Indra, trink auf eigne Hand vom Safte,
o hehrer, oder mit des Agni Zunge;
geniess, o Starker, das gereichte Opfer
aus Dieners Hand und aus dem Guss des Priesters!

Gar nicht unähnlich jener Strophe, womit die Bäuerin das Umreichen eröffnet (S. 25), klingen die drei ersten der folgenden Zeilen (während die vierte, der Preis des Gottes, beim Völsi notwendig ohne Gegenstück bleibt):

X 179, 3 Gekocht ist es im Kessel an dem Feuer,
dies neue Opfer schön gekocht, so denk ich;
als Mittagsspende trink die Molken, Indra,
der viel du wirkst, erfreut, o blitzbewehrter!

Yājyā hiess die zur Opferspende gesprochene Strophe, die den Gott einlud, vom Opfer zu geniessen (Oldenberg, Religion des Veda S. 309f. 328. 387). Den altindischen yājyā's stellt also auch die altnordische Literatur ein bescheidenes Exemplar gegenüber. Wir hören einen schwachen Nachklang der 'neniae multiplices et inhonestae', die auf Island wie anderwärts nur allzusehr als 'melius reticendae' behandelt wurden. Es ist eigentümlich, dass der einzige Fall von wirklichem Kehrreim in der altnordischen Dichtung — die kehrreimartigen Gebilde in skaldischen Liedern sind anders geartet — in unsern liturgischen Strophen 2—9 zu Tage tritt. Bergaigne knüpft an die Betrachtung der indischen Riten die Frage: 'l'origine du refrain, au moins dans la poésie védique, serait-elle aussi purement liturgique?' (Journal asiatique 8. série 13, 154f. Paris 1889).

Es fragt sich, ob noch weitere Teile der Strophen diesen echten, liturgischen Ursprung verraten. Die Schlusszeilen von Str. 2—9 mit der Aufforderung an den Nachbar, den Völsi zu ergreifen, könnten ihrem stereotypen Bau nach eine Ritualzeile nachahmen, während ihr sachlicher Inhalt schon die Personen unsrer Dichtung zur Voraussetzung hat. Falls die Zeile in der — heidnischen oder halbheidnischen — Praxis vorkam, muss sie unveränderliche Form gehabt haben; denn es konnte doch nicht jeder Festteilnehmer neue Stabreime finden!

Beachtung verdient die Zeile 4, 1. 2:

Tragt den Stössel vor die Brautfrauen!
Berið ér beytil fyr brúðkonur!

Brúdkona bedeutet nach den Wörterbüchern nur die Frauensperson, die sich mit der Braut auf die Weiberbank (den *pallr*) setzt, die 'Brautjungfer'. Aber dieser Sinn passt hier nicht. Ob die, die die Zeile in den Mund nahmen, hörten und schrieben, dem Zusammenhang zu Liebe bei *brúdkonur* an 'Frauensleute' im allgemeinen denken konnten, weiss ich nicht: der Urheber der Zeile wird jedenfalls das Wort in seinem richtigen Sinne gebraucht haben. Dann waren aber die Verse für einen andern Zusammenhang gedacht. Dafür spricht auch (wenngleich nicht unbedingt beweisend) die pluralische Aufforderung *Berid ér* . . .: sie fällt an dieser Stelle, verglichen mit den andern Strophen, immerhin auf, da der Bruder als dritter in der Reihe den Völsi übernimmt und ihn einfach seiner Nachbarin weiterreicht. Die Zeile sieht nach einer Formel beim Hochzeitsgelage aus — wobei *beytill* einen nachgeahmten Priapus meinen müsste, wie oben S. 29 in der englischen Chronik und wie bei dem römischen Tutunus, *in cuius sinu pudendo nubentes praesident, ut illorum pudicitiam prior deus delibasse videatur* (Lactantius inst. div. 1, 20, 36), — *cuius immanibus pudendis horrentique fascino vestras inequitare matronas et auspicabile ducitis et optatis* (Arnobius 4, 7): diese und weitere Stellen bei R. Peter in Roschers Lexikon der griech. und röm. Mythol. 2, 204f. (vgl. Holtzmann, Deutsche Mythologie S. 110. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 396f.). Man denkt bei jenem Langvers 4, 1. 2 sogleich an die Zeile der Þrymskviða 30, 3. 4:

Tragt herein den Hammer, die Braut zu weihen!
Berið inn hamar, brúði at vígia!

Hier hat man ja einen ähnlichen phallischen Hintergrund vermutet, und doch steht die Zeile zu weit ab, als dass der Langvers im Vþ. blosse Nachahmung sein könnte. Doch vermag ich diese Kombination nicht weiter zu stützen; in dem reichen altindischen Hochzeitsritual ist mir kein Gegenstück aufgestossen, es wäre denn Vers 1 in dem Epithalamium Atharvaveda 6, 11[1]). Auch möchte ich nicht entscheiden, ob die Zeile 4, 3. 4:

1) Nach der Übersetzung von Bloomfield, Sacred books of the East XLII S. 97f.: The açvattha (ficus religiosa) has mounted the çamî (mimosa suma): then a male child

sie sollen den Schwengel netzen heut Abend
þær skulu vingul væta í aptan

die ursprüngliche Fortsetzung der Formel bilden konnte, und wie sich hier allegorischer und symbolisch-buchstäblicher Sinn gegeneinander abgrenzen.

Für einen alten Kern in unsern Strophen zeugen auch einige Worte, die ausserhalb des Vþ. mangeln. Über *blœti*, dessen richtigen Sinn der Verf. nicht mehr festhält, siehe oben S. 31. Weniger ins Gewicht fallen *beytill* 'Stössel' 4, 1 und *andkœta* 'gegenseitiges Ergötzen' 7, 4, da es neue Bildungen sein könnten (zu *bauta* und *kátr*). Dagegen *vingull* 1, 3. 4, 3 und vor allen Dingen *vǫlsi* selbst sind alte Wortbildungen, die aus dem Sprachschatz des Altisländischen nicht mehr hervorgehen konnten; *vǫlsi* mochte in halbheidnischen Sprüchen lichtscheu weiterdauern, während es in der lebenden Sprache abkam. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Verse, die diese Wörter enthalten, aus der ritualen Quelle geschöpft seien: der Erfinder unsrer Scene nahm sich Freiheit genug, um die vorgefundenen Ausdrücke in neuen Versen zu verwenden.

Das Wort *vingull* ist im Neuisländ. gebräuchlich, nach Biörn Haldorsen in den Bedeutungen 1. funis contortus, 2. mobile quid pendens, 3. homo fatuus, vertiginosus; nach Oxf. 1. an oaf, 2. botan. festuca; nach Jón Thorkelsson Suppl. III festuca, Svingel; zur Etymologie vgl. Brím Arkiv 11, 10. *Vǫlsi* verbinden mit dem russischen Herdengott Volos: Fritzner, Norsk hist. Tidsskr. 1, 181. Heinzel, Ostgot. Heldensage S. 82: als 'potens scil. membrum' (zu *valor*, *Valerius*) fassen es v. Grienberger, Ztschr. f. d. A. 36, 309. Detter-Heinzel, Beitr. 18, 552ff. Much, Festgabe für Heinzel S. 275f. Die Zusammenstellung mit den *Vǫlsungar* schon bei Fritzner a. a. O., dann Beitr. 18, 553, wozu ich nur bemerke, dass der 'Ahnherr Vǫlsi (Freyr)' jedenfalls im Vþ., nach dem oben dargelegten, keine Stütze findet. Hellquist Arkiv 7, 148. 156 erwägt Zusammenhang mit *vǫlr* 'Stab' oder mit griech. *φάλλος* (Wurzel *ghal*). — Das hap. leg. *nosi* 5, 4 setzt Fritzner Ordbog gleich hreðr, hesthreðr, und Oxf. weist auf däu. *nosse* 'testiculi'. Ich zweifle, ob diese Bedeutung für *nosi* zulässig ist: im Munde der Bauerntochter erwartet man irgend einen umschreibenden Ausdruck; vgl. die Prosa hinter Str. 1: *en bóndadóttir bað hann út bera andstyggð þessa.*

Mit der Völsigeschichte als einer fast schwankartigen Ausbauung eines echten Aberglaubens hat einige Ähnlichkeit jene Erzählung, die man mit Recht als wertvolles Zeugnis zum Nerthuskult anzuführen pflegt (Golther, Mythologie S. 229f. Müllenhoff, DAk. 4, 470): die Anekdote von Gunnarr helmingr, der in Schweden mit dem teuflisch belebten Freysbilde ringt, sich neben die Freyspriesterin auf den Wagen setzt und dann an den Opferfesten die Rolle des Gottes spielt (Flat. 1, 338). Glaubwürdige Nachrichten von dem schwedischen Heidentum, das ja bis ins 12. Jahrh. fortlebte, sind hier phantastisch und nicht ohne Humor verwertet worden, auch wieder mit der Spitze, dass der christliche König, diesmal Olaf Tryggvason, über den dunklen Aberglauben triumphiert. Zu dem be-

was produced. That, forsooth, is the way to obtain a son; that do we bring to (our) wives. Deutsch bei Weber, Indische Studien 5, 264f. Der Vers wurde beim Quirlen des Feuers aus den beiden Reibhölzern des açvattha und der çamî verwendet.

wussten, abenteuerlichen Aufputz gehört sicher auch der Zug, dass die Schwangerschaft der Priesterin den gläubigen Schweden ein gutes Zeichen dünkt und ihnen das Gottesvertrauen stärkt. Ja die ganze Angabe, dass die Priesterin als Weib des Gottes galt, ist wohl für die Zwecke dieser Erzählung erfunden worden. Die griechischen Feiern des *ἱερὸς γάμος* enthalten nichts derartiges.

Der reale Opferdienst, der, durch Zwischenstufen vermittelt, dem Verfasser des Vp. das wesentlichste Motiv abgegeben hat, war also nicht 'phallisch' in dem Sinne, dass 'die phallische Gottheit Völsi' verehrt wurde (wie man bei einigen Gelehrten lesen kann): so hat es nur der Novellist missverstanden oder umgedeutet; in Wirklichkeit war der Völsi keine Gottheit, er war nicht der Gegenstand, sondern das Mittel der Verehrung, und ein germanischer Fetischdienst wird durch unsre isländische Anekdote nicht bezeugt.

Dass aber die Gottheit, zu deren Ehren man das membrum umreichte und (ursprünglich) auf dem Altar darbrachte, eine phallische, eine Fruchtbarkeitsgottheit war, möchte man allerdings annehmen, und man denkt dann zunächst an Freyr (Munch, Norr. Gude- og Helte-Sagn² S. 19. Bang, Den norske kirkes hist. S. 9. Detter-Heinzel a. a. O.), der durch das vielberufene Zeugnis Adams von Bremen empfohlen wird; der als Opfergott beim Herbstgelage teils allein (Gíslasaga S. 27), teils neben andern Göttern (Hkr. 1, 187) genannt wird, und dem ausserdem Pferde geheiligt wurden (Flat. 1, 401. Hrafnkelssaga S. 5).

Was bedeutet aber *Maurnir* — so schreibt die Handschrift —, das Wesen, dass in der Kehrreimzeile aufgefordert wird, den Völsi zu empfangen? Für den Verfasser des Vp. war 'maurnir' gewiss ein blosser Klang, da ja die ganze Zeile aus den Voraussetzungen des Vp. nicht erklärt wird. Erfindung des Isländers ist 'maurnir' also nicht; wohl aber könnte die vorausliegende (norwegische) Überlieferung einen irgendwie unanstössigen Namen für einen heidnischen Götternamen eingesetzt haben. Sicher ist es darum nicht, dass der im Hintergrunde stehende Kultus einer Gottheit Namens 'maurnir' galt. Anderseits könnte der Name ja auch altes heidnisches Erbstück sein.

Eine befriedigende Deutung von 'maurnir' ist mir nicht geglückt. Sprachlich am nächsten läge, mǫrnir als nom. plur. fem. zu fassen: 'die Riesinnen'. Dies hat jedoch sachlich seine grossen Bedenken. Als Beinamen von Freyr aber vermag ich 'maurnir' nicht zu stützen. Dem Nachprüfenden mag es von Nutzen sein, das über die Wörter mǫrn und mǫrnir Festzustellende hier beisammen zu finden.

Es gibt in der altn. Poesie zwei Substantive *mǫrn*. Das eine wird als heiti für 'Fluss' gebraucht und ist der Name der französischen Marne; dieses Wort berührt uns hier nicht. Das andre ist (Eigenname einer Riesin oder) Appellativum mit dem Sinn 'Riesin'. Die Belege sind folgende:

1. SnE. (þulur) AM. 1, 552. 2, 471. 555. 615; FJ. S. 198: unter den trollkvenna heiti der Nom. sg. mavrn 748, mörn 757, morunn 1eβ, niorn RT. (Wegen des Stabreims muss der Vers umgestellt werden zu ívidia, mǫrn.)
2. SnE. (Haustlǫng 6) AM. 1, 310; FJ. S. 187, als Bezeichnung für þiazi: fadir morna RW ('potest vero in utroque legi *niorna*'), fadir mornar T.!
3. SnE. (Haustlǫng 12) AM. 1, 314; FJ. S. 188, wieder als Bezeichnung für þiazi: fadir mornar (oder niornar) RW (T?).
4. SnE. (þórsdrápa 7) AM. 1, 294; FJ. S. 184, als Bezeichnung für þórr: þverrir barna mornar (ohne Var.). So nach der Interpunktion bei F. Jónsson; SnE. 3, 29f. und Wisén CN. konstruieren anders, darnach hätten wir hier das oben genannte Wort für 'Fluss'.
5. Sturlungasaga 1, 280 (Traumvers): Mál er at minnask | mornar hlakkar (gigantidis pugnae = securis Lp.).
6. Strophe des Einarr Gilsson auf Bischof Gudmundr, BS. 2, 26: sótti mörn (= flagdkona) af mætti | mest valklifa [-fýrs-] lesti.
7. Einarr Gilssons Selkolluvísur Str. 14, BS. 2, 85: vard aldregi virdum | . . . | mein at Mörnar (= Sellkollu) siónum.

K. Gíslason, Njála 2, 229 und F. Jónsson, Krit. Stud. S. 46. Skjaldesprog S. 42f. befürworten (auch für mǫrn 'Fluss') ein regelmässiges Subst. mǫrn, marnar, und FJ. setzt daher an den Stellen 2—4 gegen die Handschriften marnar ein; das -ǫ- habe sich später aus dem Nom. in den Gen. eingedrängt. Ich kenne kein Analogon dazu; da der Lautwechsel hǫll: hallar, hǫnd: handar, skǫr: skarar usw. dem Sprachgefühl vollkommen geläufig war, wäre eine Umbildung von mǫrn: *marnar zu mǫrn: mǫrnar unverständlich. Die Reime beweisen hier nicht, da Haustl. und þórsdr. in geraden Verszeilen *a*, *á* auf den (älteren und jüngeren) *u*-Umlautsvokal reimen. Folglich haben wir ein Wort mǫrn (oder mǫrun), Gen. mǫrnar, mit unveränderlichem -ǫ- in allen Kasus, anzusetzen[1]); es ist auf *marun- zurückzuführen, wie schon das Lp. s. v. njörn annahm. Und so könnte mǫrnir im Vþ. regelrechter nom. plur. sein zu dem fem. mǫrn 'Riesin'. Die Kehrreimzeile würde dann 'Riesinnen' zur Annahme der Opfergabe auffordern; wie schon das Lp. übersetzte:

monstra gigantea hoc sacrificium accipiant!

An einen echt heidnischen Ausdruck dürfte man dann freilich kaum denken. Denn ein Kultus von Riesinnen oder Riesen ist für das nordische Heidentum nicht glaubhaft bezeugt (Maurer, Bekehrung 2, 43), auch nicht durch die Stellen bei E. H. Meyer, Mythol. § 211. Das öfter genannte dísablót wird man nicht auf gigantides beziehen! In den Nachrichten über þorgerdr Hǫlgabrúdr und Irpa treffen allerdings z. T. die beiden Dinge zusammen: es sind Riesinnen, trollkonur, und es wird ihnen geopfert. Bugge hält die ganze Gestalt der þorgerdr Hǫlgabrúdr für eine Erdichtung der christlichen Zeit, um 1050 (Helgedigtene S. 321—338). Seine Zurückführung der þorgerdr auf die Sváva des Helgi Hiǫrvarzson und die Annahme, dass in der rein menschlichen Episode von Thora und Helgo bei Saxo S. 116f. eine ältere Stufe der þorgerdsage vorliege als bei den Isländern (S. 334), haben für mich nichts überzeugendes. Aber auch wenn man eine göttliche Verehrung der þorgerdr bei den Halogaländern annimmt, müsste man wohl mit G. Storm, Arkiv 2, 133 an eine Gestalt denken, die nur den Draussenstehenden und der christlichen Nachwelt als riesisches Wesen erschien, nicht aber von den eigenen Verehrern als 'mǫrn' bezeichnet wurde, d. h. mit dem Namen, der den von Thor bekämpften Riesinnen zukommt. Ausserdem scheint die Schwester der þorgerdr, Irpa, eine spätere Zudichtung, so dass ein Plur. mǫrnir hier keine Erklärung fände.

Ein masc. *mǫrnir* — oder vielleicht besser *mernir*, aus **maruniz* — begegnet an zwei Stellen:

---

1) Auch für *Hǫrn* wird der Gen. *Hǫrnar* durch den Halbreim barni: Hǫrnar bei Einarr Skúlason SnE. 1, 348 bezeugt.

1. SnE. (þulur) AM. 1, 567. 2, 477. 560. 620; FJ. S. 203, unter den sverða heiti: brigðir, mǫrnir (Hss. maurnir, mavrnir). Es finden sich unter diesen Ausdrücken für 'Schwert' sowohl richtige Eigennamen, z. B. Hrotti, Laufi, Mimungr, Hvítingr, Tyrfingr, wie auch alte Appellativa und durchsichtige appellative Neubildungen, z. B. hiǫrr, málmr; eggiumskarpi, hausamølvir. Das Wort mǫrnir muss zu der ersten Art gehören; es braucht also nicht die sprachliche Bedeutung 'Schwert' von Anfang an gehabt zu haben.

2. Heimskringla 1, 316 Str. 143, 1, in einer Spottstrophe, die von den Isländern auf den dänischen König Harald Blauzahn gedichtet wurde, weil die Dänen die Fracht eines gestrandeten isländischen Schiffes als Strandgut an sich genommen hatten. Der betreffende Satz lautet in prosaischer Wortstellung: þá er morðkunnr Haraldr í faxa ham sparn sunnan á mǫrnis mó. Von den Hss. der Heimskr. lesen K und F maurnis, J 1 maurnir; die Jómsvíkingasaga AM. 291 4° hat maurnar. F. Jónsson, nach K. Gíslason, ändert zu marnar (vgl. oben S. 36); aber dies erklärt die hsl. Schreibnngen nicht, und die ungerade Strophenzeile bekommt einen Vollreim, sparn: marnar. (In Z. 7 ist ǫld: iǫldu nur scheinbar ein Vollreim: das jüngere -ǫ- in iǫldu gilt gleich -a-, vgl. Z. 6 bǫndum: landi.) Es ist kaum zu bezweifeln, dass die Hss. K und F mit ihrem mǫrnis die ursprüngliche Lesart haben; in J 1 ist sie oberflächlich verderbt, in AM. 291 durch eine bekanntere Wortform ersetzt. Aber der Sinn von sparn á mó mǫrnis 'calcavit terram —?' bleibt dunkel, weil diese Spottstrophe gespickt ist mit uns unbekannten Anspielungen. Im Lp. s. v. mörnir wird u. a. vermutet, dass mǫrnis mór eine Umschreibung für 'Schiff' sei: 'er trat (stampfte) auf das Schiff' ginge auf die Einziehung des isländischen Schiffsgutes. Auch das konjizierte marnar mór würde 'Ross der Marne = Schiff' bedenten (Njála 2, 229). Aber die Worte 'in Gestalt eines Hengstes' nebst dem Inhalt der zweiten Halbstrophe (bei F. Jónsson Hkr. 4, 86 offenbar richtig erklärt) fordern doch wohl für das sparn á mó mǫrnis einen andern Sinn als 'conscendit navem' (Lp.), 'begav sig ud på skibet' (FJ.). Die schimpfliche Handlung, die dem König angedichtet wird, soll er doch wohl nicht auf dem gestrandeten Schiff begangen haben! Man ahnt, dass hinter mǫrnis mór eine in den Zusammenhang passende Verblümtheit stecke. Aber welche, entzieht sich meiner Ratekunst. Daher wissen wir nicht, ob das Wort mǫrnir an diesem zweiten Fundorte 'Schwert' bedeutet oder irgend etwas andres. Eine Brücke nach dem Gott Freyr hinüber weiss ich nicht zu schlagen.

Ich möchte nicht von dem Vþ. Abschied nehmen, ohne seiner erzählerischen Art mit einem Worte zu gedenken. Ein irgendwie hervorragender Meister unter seinen Landsleuten ist unser Verfasser gewiss nicht gewesen. Aber er hat teil an dem allgemeinen Erbe der Isländer, der Gewandtheit, einen einfachen, leidenschaftslosen Vorgang episch zu behandeln. Die Fertigkeit liegt in dem klaren Aufbau, in dem deutlichen, realistisch geschauten Bericht und in der Zeichnung der Menschen. Der Erzähler fängt bei der Bauernfamilie an und macht uns mit dem Entstehen und der täglichen Übung des Völsidienstes bekannt. Dann tritt Olaf in die Geschichte, und das Folgende kann nun in stetem epischem Flusse, ohne ein Zurückgreifen oder eine hemmende Erläuterung, vorgetragen werden. Die sechs Insassen des Bauernhauses werden ordnungsgemäss präsentiert, doch ohne Namen, wie im Märchen; die Eltern und Kinder erhalten auch eine kurze direkte Charakteristik. Echt isländisch ist die sorgfältige Erwähnung und Benennung des Hundes, der dann ganz zuletzt erst eingreift, sowie die ausdrückliche Angabe, dass der Hof zwar weltabgeschieden, aber doch nah einem schiffrechten Hafen lag: die Landung des Königs kann dann um so glaubhafter und unauffälliger stattfinden.

Die Erzählung geht sachlich und glatt vor sich, sie ordnet den Bekehrungsgedanken dem fabulistischen Leben soweit unter, wie man das von einem Zögling der weltlichen Sagakunst erwartet. Ein paar gestelzte Sätze (auf S. 332, 6f. 25f.) geben einen Missklang, zum Teil schon nach Wortwahl und Satzbau, und mögen von dem geistlichen Abschreiber herrühren, als dessen Zutat die lobseligeren Worte zu Anfang und Schluss merklich abstechen (die Vorlage endete gut märchenhaft mit 'und hielten sich seither recht im Glauben'). Auf der andern Seite behandelt der Erzähler das Seltsame und Erstaunliche an dem Gegenstande mit der trocknen Selbstverständlichkeit, als sei hier wie im Märchen alles erlaubt. Die nüchterne Bestimmtheit, womit er die Pflege des Völsi durch die Bäurin berichtet, weckt fast einen Schein von aktenmässiger Geschichte. Am längsten verweilt die Prosa bei der Ankunft der drei Gäste in der Bauernstube: wie sie sich setzen, wie die Tochter mit dem Lichte kommt, wie dann die übrigen ihre Plätze einnehmen, das wird uns gemütlich vorgeplaudert, und die vielen kleinen Einzelstriche geben nicht übel den Eindruck, als erzählte uns der Mann etwas Selbsterlebtes. Der entlehnte Zug, dass die Tochter den hohen Gast erkennt, wird im folgenden nicht mehr aufgenommen und trägt nur zur Anschaulichkeit, auch wohl zur Verstärkung der Spannung bei: einer der Beteiligten hat jetzt dasselbe Wissen wie die Hörer der Geschichte. Sobald der Völsi wieder auf der Scene ist, zieht sich der Erzähler fast ganz hinter die Versreden seiner Gestalten zurück; in den kurzen prosaischen Zwischensätzen gibt er nur noch die wohlabgewogenen Bühnenanweisungen zu dem kleinen dramatischen Auftritt. Die Haltung im ganzen ist genrehaft, kleinbäuerlich-gutmütig, mit einem durchgehenden Unterton leisen Humors. Es grenzt an die Art mancher neuisländischer Märchen. Aus den mittelalterlichen Sögur wüsste man kaum ein Stück von ähnlicherer Tonart zu nennen, als den Gautaþáttr in der Gautrekssaga, der seinerseits soviel märchenartiges hat.

Sein Bestes aber gibt unser Erzähler in der Unterscheidung der Charaktere, oder sagen wir lieber: der Rollen. Die drei Paare im Bauernhaus — Vater und Mutter, Sohn und Tochter, Knecht und Magd — stellen jedes in sich einen Gegensatz dar, begründet auf das Verhalten zum Völsi. Aber es ist nicht das blosse Für oder Wider, das der Dichter als Motiv gebraucht. Er stuft die Gesinnung für jedes der Sechse neu ab. Die alte Bäuerin mit ihrem eifrigen, fast pathetischen Fanatismus; der Bauer, der sagt 'wenns nach mir ginge, liessen wir's bleiben'; der Sohn, dem die Gelegenheit recht kommt zu einem derben Spass mit den Frauen; die Tochter, schmerzlich berührt in ihrem jungfräulichen Schamgefühl; der Knecht, dem ein tüchtiger Laib Brot lieber wäre als dieser unnütze Rest vom Schlachttiere; endlich die Magd, die ihre Phantasie durch das Heiligtum willig anregen lässt, — — dies stellen die sechs Strophen gar bildkräftig nebeneinander. Aus den drei Gästen sodann hebt sich der Isländer hervor,

der sich die Beschaffenheit des Völsi sehr genau ansieht und dazu lächelt — man denkt unwillkürlich: so wie es der Erzähler gemacht hätte an seiner Stelle —, und zum Schluss der König mit den gehobeneren Worten:

Herrscher war ich
und Stevenhauptmann
und Heerführer
des ganzen Volks,

woran sich der überraschende Aufruf an den Hund des Hauses in lustigem Kontraste anschliesst! — Das Unanständige, das der Stoff als solcher bedingte, wird von der epischen Gestaltungslust völlig beherrscht und drängt sich nirgends anspruchsvoll vor. Nur in den zwei Strophen des Sohnes und in der der Magd, also da, wo es in den Rollen begründet liegt, erklingt der Ton der Zote. Der Erzähler selbst steht darüber und weiss das Derbe mit dem Gemütlichen und dem Verwunderlichen und endlich dem Erbaulichen zu einem reizvoll einheitlichen Bildchen zusammenzustimmen.

Im altnordischen Schrifttum werfen die alte Götter- und Heldenpoesie und die Saga geschichtlichen Stiles, diese ernsten, grossartigen, von heroischem Geiste erfüllten Denkmäler, ihre Schatten weithin über die Niederungen, über die anspruchsloseren Gebilde eines jüngeren und werktäglicheren Geistes. Die Erzählung vom Völsi ist eine der vielen, die im Schatten stehen. Die nordische Literaturgeschichte bucht sie nur der Vollständigkeit halber. Aber man stelle sich nur einen Augenblick die Frage: was gäben nicht die andern mittelalterlichen Literaturen um eine solche Anekdote! Wie würde aus den Fableaux und Schwänken des 14. Jahrhunderts unsre kleine Bekehrungsgeschichte hervorragen!

Berlin.

Ungarische Volkskunst.

Von Marie Luise Becker.

(Hierzu Taf. I—II.)

Im Völkergemisch des österreichischen Staates muss das bäuerliche Kunstgewerbe, wie die Sprachen, vielseitige Rassenzeichen aufweisen. Und wenn auch die Magyaren in keinem der ungarischen Komitate die einzige, ausschliessliche Bevölkerung sind, so haben sie doch ihrem Volksleben, besonders aber der aus diesem herausgewachsenen Volkskunst ein Gepräge gegeben, das sich lebhaft von der reinslavischen Hausindustrie der östlichen Staatengruppen absondert.

Während sich nun im westlichen Europa die Kunst des Landvolkes, seine keramischen, textilen und gewerblichen Erzeugnisse, stets im Nachklang der Stilwandlungen einzelner Epochen, wenn auch oft in von den grossen Kulturströmungen durch ein Jahrhundert getrennten Schwingungen entwickeln, während das Kunstschaffen überall, auch im primitivsten Gewerbe, die Geschmacksrichtung der Zeit begleitet, so ist in Ungarn von einer solchen Beeinflussung merkwürdig wenig zu spüren. Diese Tatsache, die ich schon vorher zu beobachten Gelegenheit hatte, wurde mir auf der Pariser Weltausstellung 1900 zur Gewissheit: in Ungarn ist von einer unabhängigen Entwicklung der bildenden Künste und eines künstlerischen Gewerbes der oberen Klassen (vielleicht sage ich besser: der Städter) nicht viel zu spüren. Was geschieht, spiegelt weniger den Geschmack der Rasse als den Geschmack der Epoche wieder. Die Jugendstil-Geräte spiegeln unsre Zeit, und Ungarns Monumente, Wandteppiche und Geräte zeigen und zeigten nur alle Phasen, die die Kunst von ganz Europa unter diesen und jenen Einflüssen der grade herrschenden Völker und ihrer Ideen durchgemacht hat. Nur Michael Munkacsy hat in seinen nationalen Gemälden echte Magyaren gemalt. Dagegen zeigen die Ornamente und Ziermotive der ungarischen Volkskunst keine Spur einer Beeinflussung durch die Kunst der letzten Jahrhunderte.

Sehr früh, aufangs des 17. Jahrhunderts, taucht das Nelkenmotiv reif und fertig als Ziermuster auf; wir finden es auf Brauttruhen, wie auf den Chorstühlen der Göllnitzer Kirche[1]). Und es hat merkwürdig früh einen fremden Zug, es löst sich aus dem Stilschema der Renaissance heraus und bleibt ein Element der ungarischen Bauernkunst. Hauptsächlich sind die alten Symbole des Volksliedes noch heut die Motive der Ornamente, die das Volk liebt, die naive, geheime Sprache der Blüten und Herzen. Das Volk nahm sich aus der Fülle der Renaissancekunst das, was zu ihm redete in feinen, leisen Symbolen, und hielt es fest und vereinfachte es, wie Kinder ein Spielzeug vereinfachen und nach ihrem Sinn modeln, — das Volk zeigte sich aber auch zugleich als eine starke Individualität; eigenartig modelte es die Motive der Ornamente, wie den Czardas in den Steppenhäusern. Die Mongolen, Tartaren und Türken liessen als besiegte Feinde nur leise Spuren in Sitte und Musik, Sprache und Recht zurück; den Römern und Byzantinern dagegen dankt der Ungar so manches Heldenlied, den Byzantinern besonders auch die glühenden Farbensymphonien, die sein Kunstgewerbe auszeichnen. Später drang auch in dies Gebiet Einfluss der Ostasiaten, und indische, ja chinesische Motive begegnen in Stickerei und Keramik.

---

1) Victor Myskovszky, Kunstdenkmäler des Mittelalters und der Renaissance in Ungarn. Wien 1885. — Mintalapok, Ministerielle Publikation über Kunst und Kunstgewerbe. Budapest, Gerlach & Schenk 1899.

Die künstlerische Nadelarbeit ist in Ungarn vom Adel in das Volk verpflanzt. Das Land hat in alten Zeiten in seinen Königs- und Fürsten-Schlössern Frauen gehabt, die Stickerinnen und zugleich Künstlerinnen ersten Ranges waren. Teppiche und Kirchenstücke aus dem Mittelalter sind heut nicht allein hervorragende Zeugen edelsten Frauenfleisses, sie sind Dokumente von bedeutendem Wert für die Kultur-, Kunst- und Kostümgeschichte, Dokumente aus einer rauheren Zeit, in der die Kunst von den kriegerischen Männern in die Arme der Weiber flüchtete, um hier in treuer Hut späteren Geschlechtern bewahrt zu werden.[1])

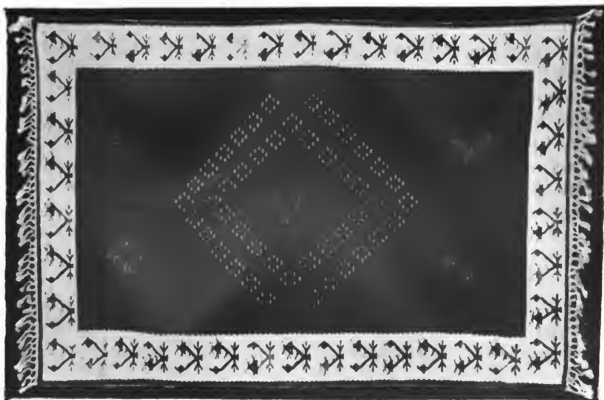
Als die heutige Kultur den Niedergang der künstlerischen Frauenarbeit in die Schlösser und Burgen brachte, verpflanzte sich diese weibliche Textilkunst, gerade in Ungarn unendlich reif, reich und lebensvoll entwickelt, in die Bauernhäuser. Die ganze ungarische Hausindustrie ist nicht das Erzeugnis des kleinen Handwerkers, sondern des Landmannes, des Bauern, der mit harter Arbeit in Feld und Garten, auf dem bescheidenen Besitz, der die einzige Nahrungsquelle für ihn und die Seinen ist, doch seine Kräfte nicht so erschöpft, dass ihm Sinn für die Zierde seines Heims verloren ginge. Das immerhin künstlerische Bedürfnis des Volkes, selbstgeschaffene Kleidung und Hausgerät auch zugleich zu zieren, hat eine lebhafte Hausindustrie hervorgerufen. Der Landmann wird im Winter, in den Ferienmonaten von Feld und Garten, Handwerker. Er schafft für seinen Bedarf und auch einiges mehr für den engeren Kleinhandel.

Der ungarische Landmann ist zugleich der kunstvolle Handwerker, der sich seine Möbel, seinen Pelz, seine Stiefel, Schüsseln und Töpfe selbst anfertigt. Die Natur liefert ihm den Stoff, den er zur Herstellung und Verzierung dieser Gegenstände braucht. Er schafft selbst, was ihm das Leben bequemer macht und seinen regen Schönheitssinn befriedigt. So ist die ländliche Kunst Ungarns der deutliche, lebensvolle Ausdruck der Empfindungen des Volkes, seines dekorativen Gefühls wie seiner Poesie

---

1) Jakob Falke, Geschichtlicher Gang der Stickerei bis zu ihrem Verfall im Anfang des 16. Jahrhunderts. Zeitschrift für bildende Kunst 4, 233f. 273f. (1869): Das berühmteste Stück alter kirchlicher Prachtstickerei ist der Krönungsmantel der ungarischen Könige, ursprünglich eine Casula, von der Königin Gisela, der Gemahlin des Königs Stephan, die eine Schwester König Heinrichs II. war, im Jahre 1031 mit eigener Hand gefertigt und, nach der goldgestickten Inschrift, der Kirche in Stuhlweissenburg geschenkt. Es ist eine prachtvolle Goldstickerei mit reichen, scenischen Darstellungen auf violettem Seidengrunde. — Ornamente der Hausindustrie Ungarns, herausgegeben vom ungarischen National-Museum in Budapest 1879: Die Familien Rómer, von Xántus, die Grafen Karacsay, Illésházy u. a. sind noch im Besitze alter künstlerischer Leinenstickereien. Im Testament der Frau Kendy Ferencz aus dem Jahre 1551 „eine Schürze mit durchbrochener Arbeit“. Im Verzeichnis der Habe der Frau Bothka István 1615 „Sechs Leibe mit Gold verziert, vier Schürzen mit Gold verziert, eine neue Bauernschürze mit durchbrochener Arbeit, sieben gestickte Kissenüberzüge, eine Seidenschürze mit roter Seide gestickt, Leintuch mit durchbrochener Arbeit.“ In der Mitgift der Draskovith Johanna Maria 1662: 1. Leinentücher mit Gold- und Weissstickerei und durchbrochener Arbeit 40 usw.

und seiner Neigungen. Ja, im Volkscharakter wurzelnd, trägt diese primitive Kunst doch zugleich den Stempel des einzelnen, dessen Scharfsinn und Findigkeit ihn alles Rohmaterial erkennen liess, das die Muttererde ihm bot, um zur Befriedigung seines Schönheitssinnes den Innenraum zu schmücken oder das für seine Verwandten und Nachbarn notwendige Hausgerät anzufertigen und zu verzieren. Wie der Mann Tischler, Maler und Töpfer ist, so stickt das Weib in der von der Hausarbeit freien Zeit die ihm interessanten, sinnvollen Ornamente auf seine Wäsche und Kleidungsstücke, auf die Pelze, flicht allerlei Zierat aus Glasperlen und malt zärtlich



Serbisch-ungarischer Teppich,
im Besitze des serbischen Gesandten Exc. Boghitschewitsch zu Berlin.

heitere Liebeszeichen auf die Ostereier[1]). Sie webt die Teppiche, die das Bauernhaus zierlicher, geschmackvoller ausstatten und, im Winter unentbehrlich, den Raum wärmen helfen.

Die Teppiche mit ihren primitiven Ornamenten zeichnen sich durch Sattheit und Leuchtkraft der Farben aus, und diese Vorzüge, die man auf der Pariser Weltausstellung 1867 zum ersten Male in dekorativem Sinne verwendet sah, brachten die ungarischen Kaufleute auf die Idee, diese Hausindustrie geschäftlich zu verwerten. Die österreichische Regierung, die, wie auch die Fürstin Metternich, gern geneigt war, dem Kunstgewerbe

1) Vgl. dazu Karl Lacher, Die Kunstindustrie in Steiermark. Wien. — Ornamente der Hausindustrie ruthenischer Bauern, herausgegeben vom städtischen Museum: Decken und Teppiche. Stickerei-Muster. Metallarbeiten. Holzschnitzerei-Arbeiten. Lemberg 1880 bis 1889.

alle Pflege angedeihen zu lassen, nahm diese Idee mit feinem Verständnis für den künstlerischen Wert dieser prächtigen Farbenkompositionen zur Pflege auf. Im Teppich dominieren auffällig einfache Ornamente in leuchtenden Farben, die hier in der etwas spröden Schafwolle einen prächtigen Glanz besitzen. Da die Bäurin sich auch in der Regel das Färben der Wolle selbst besorgt, wird diese, nach und nach in geringeren Mengen gefärbt, immer kleinen Schattierungen unterworfen sein, was in der harten Ornamentik gerade dem Ganzen einen eigenen, weicheren Reiz gibt. Der auf Taf. I, 5 dargestellte Teppich ist Torontaler Arbeit. Dieselben Teppiche werden auch im Marmaroscher Komitat und Temes gefertigt; im grossen und ganzen wenig verschieden von den Gobelins der rumänischen Hausindustrie. Gobelin ist hier als Bezeichnung für die Wirktechnik gebraucht. Die ungarischen Frauen setzen darin Grün, Gelb und Rot nebeneinander. Die Technik ist auf primitivem Webstuhl eine einfache Gobelinwirkerei, die meist ein nur wenig modulationsfähiges, das sogen. technische Ornament für die bäuerliche Hausindustrie bedingt. Wohl wird dasselbe auch unter der Stilrichtung des Bauernhauses in diesem oder jenem Volksgebiet wechseln oder beeinflusst werden; selbständiger aber sind die Stickkunst der ungarischen Bäurin und die Bortenweberei aus einem siebenbürgisch-sächsischen Zwirngespinst, wo das technische Ornament unter der lebhaften, stark stilisierenden Formensprache dieses Volkes reicher entwickelt ist. Die auf Taf. I, 1 abgebildete Hirschbordüre gehört mit zu den besten Arbeiten dieser Webtechnik, die auch die Tiroler Gebirgsbewohner ausüben (sogen. Tiroler Fatschen); doch finden wir diese schönen Tierborten hauptsächlich nur in Ungarn. Ganz originell aber ist die Wirktechnik der Bäurinnen in den Schürzen, die aus verschiedenfarbiger, zumeist roter Wolle, Seide, Gold- und Silberfäden gewirkt sind. Diese Schürzen von hervorragendem dekorativem Wert finden wir in Kroatien und Rumänien, an der illyrischen Grenze, wie in den Umgebungen von Buzias und Székásfalu und im Komitate Temes, während ein Schürzenmuster, das lebhaft an die litauischen Handwebereien erinnert (farbige geometrische Querborten auf dunklem Grunde), im Komitat Arad, Krassó-Szörény gewebt wird. Eingewebte Ornamente wie eine farbenreiche Wollenstickerei, für welche die Weberei bereits glatte Flächen im Zickzackmuster des Gold- und Silberfonds liess, sind besonders für die ungarische Geschmacksrichtung charakteristisch (Taf. I, 4). Diese Schürzenwirkereien stehen ganz ausserhalb jeder ländlichen Bauernkunst, bei der der innige Zusammenhang zwischen Kunst und Technik doch eine gewisse Ähnlichkeit für alle Völker gibt. Sind die einfachen Bortenwebereien heut sowohl in Skandinavien und Litauen, bei den Ägyptern und Assyrern des Altertums, und sicher auch bei den Germanen und Juden heimisch gewesen, so sind auch die harmlosen Ornamente des Kreuzstiches bei allen Völkern mehr oder weniger gleich. Viele Formen, auch hier technische Ornamente, sind überall dieselben,

und es ist ein Fehler, gegen den schon ältere Forscher wie Friedrich Fischbach Front machten, diese für ein Volk allein zu beanspruchen, weil eine neue Strömung, eine Veränderung des landschaftlichen Bebauungsplanes oder eine neuere Webekunst diese Stickerei-Technik bei den Nachbarvölkern verdrängten. Die Einfachheit der Techniken, wie die geringe Mannigfaltigkeit der gerade von Bauern hierzu verwendeten Ornamente bedingt eine gewisse Einheitlichkeit des ganzen Stils. Man stellt hier wie dort die Silhouette der Gegenstände dar, stilisiert sie in die gebrochne gerade Linie, welche die Kreuzung der Webefäden bedingt, und bringt somit die Technik in einen vollausgebildeten, für einfach bäuerliche Webekunst wie für den Kreuzstich unendlich lange auszubeutenden und unumstösslich festgelegten Stil[1]).

Sind für die ungarische Weberei weisse, rote und blaue Hanffäden, Wolle in verschiedenen einfachen und kräftigen Tönen und Gold- und Silberfäden das übliche Material, so ist die Stickerei[2]) der Bäurinnen reich an leuchtenden Seidenfarben. Von den vielen Techniken, die der ungarischen Stickerei in Burgen und Klöstern einst eigen war, hat sich im Landhause nur eine Plattstich-, Kreuz- und Geflechtstickerei erhalten, die für den Leinenbedarf und die bestickte Innenseite der Pelze angewendet wird, während für Mäntel und Kutscherkragen das Fell, die Schafwolle das natürliche Futter gibt. Den weissen Leinwandgrund der prächtigen Gewandstücke der Frauen- und Männertracht ziert jene Fülle buntseidener Blumenornamente, die, nicht sehr treu und verständnisinnig nachgeahmt, als 'ungarische und bulgarische Blütenstickereien' in den Jahren 1885—95 den Berliner Markt wie die deutschen Mittelhäuslichkeiten überschwemmten, und die ich hier als bekannt voraussetze.

Diese Muster wurden damals von unsern höheren Töchtern so elend imitiert und nachgeschickt, dass die einfachste ungarische Bäurin mit ihrer rauhen, an Feldarbeit gewöhnten Hand und ihrem naiven Schönheits- und Farbensinn jede einzelne beschämen könnte. Zu den Kostümstücken tritt als Prachtstück der Bäurin das Brauttuch, das auch den Säugling zur Taufe begleitet und unverkäufliches Erbteil ist. Reich gestickt, von unendlicher Feinheit, wechselt es in Stoff und Farben in den verschiedenen Komitaten und wird nicht selten schliesslich der Kirche geweiht. Mehrere so gestiftete Brauttücher ergeben dann jene wegen ihrer zarten Schönheit so viel gerühmten, kostbaren Antependien, die die ungarischen Kirchen auszeichnen. Der Hauptschmuck des Zimmers ist das Bett, das eine reiche Fülle gestickter Tücher deckt. Auch der arme Bauer wird dieses spitzen-

1) Ornamente der Hausindustrie Ungarns. Herausgegeben vom ungarischen Nationalmuseum in Budapest 1879. — Victor Myskovszky, Kunstdenkmäler des Mittelalters und der Renaissance in Ungarn. Wien 1885.

2) Felix Lay, Spezial-Katalog der Kollektiv-Ausstellung südslavischer nationaler Haus- und Kunst-Industrie. Pariser Weltausstellung 1878.

besetzte Betttuch (Taf. I, 1—3) hüten, die fleissigste Hausfrau die Mühe nicht scheuen, es mit Stickerei, Borten und Klöppelspitzen zu verzieren. Diese Tücher werden über Holzstäben zu einer Art Himmelbett während des Wochenbettes der Bäurin zusammengebaut; an den Stäben hängt dann die selbstgeflochtene Wiege aus Weidenruten, denn der ungarische Bauer ist zugleich ein geschickter Stroh- und Korbflechter.

Jede Stickerin in Ungarn zeichnet sich ihre Muster selbst auf; Tradition und die Natur sind ihre Lehrmeister, Vorlage und Schablone. Eine Fülle von Techniken, wie im Morgenlande, steht ihr zur Verfügung, so dass sie, alle anwendend, ohne grosse Mühe den Anforderungen ihrer Kompositionen gerecht werden kann. Von einem Kreise ausgehend, den sie beliebig zu einem vasenförmigen ornamentalen Gefäss, einem Blütenkelch oder einem Krug ummodelt, baut sie weiter, Symbol an Symbol reihend, eine stilisierte Blütenfigur. Ein Singvogel, eine Taube werden nie vergessen, sind die Vögel doch die Liebesboten der Herzen, und nennen doch die Liebeslieder der Steppe die Erwählte des wilden Magyaren gern eine scheue Taube. Das Vogelmotiv der Stickereien tritt besonders charakteristisch in den Durchbruch-Arbeiten zu Tage. Der auf Taf. I, 3 abgebildete Durchbruch, eine Bettstulpe aus der Presburger Gegend, ist das lebendigste Zeugnis der so berühmten Arbeiten. Der Durchbruch ist mit offener gelber Seide überstickt; vielfach dient auch grüne Seide hierzu. Das Vogelornament im Durchbruch ist typisch für die ungarische Bauernkunst.

Äpfel und Beeren geben auch die Ornamente der Klöppelspitzen[1]), die indessen mehr als alles andere den Charakter südslavischen Hausgewerbes, speziell russischen Stiles tragen. Tulpen sind für Malerei und Stickerei beliebte Motive, wie die fast allen Völkern gemeinsame Nelke oder Distelblüte. Die Ungarin fügt eine radförmig stilisierte Blüte in all ihre Ornamente, die enge Verwandtschaft zeigt mit dem Sonnenmotiv der Sarazenen. Diese waren durch ihre lebhafte Beeinflussung aller textilen Künste auch unbewusste Schöpfer dieser Blütenkomposition. Das dreiblättrige Kleeblatt, wie spiralartige Schnörkel bilden das Beiwerk der Zeichnungen; das Kleeblatt ist wohl Symbol, die Schnörkel als eine Übertragung der Filigranformen antiker Schmucksachen anzusehen. Die Herzform ist so beliebt, dass jede ovale, abwärts zugespitzte Fläche vom Maler der Geräte wie von der Stickerin hierzu stilisiert wird. Meist erblickt man auf der dem Beschauer zugewendeten Flügelseite der Vögel, den Ausgangspunkt des Flügels zur Herzform stilisiert, wie jedes halbgespaltene Blütenblatt, ja das Gitterwerk selbst wird in lauter Herzen aufgelöst.

Sind unter den Leinenstickereien der sächsischen Bäurinnen in den siebenbürgischen Landesteilen Ungarns die ornamentalen Sterne beliebt, so ziert man die Hemden in der Gegend von Reussmarkt mit dichtem

1) Ornements remarquables de l'exposition hongroise industrielle des ouvrages des femmes 1881. Ministerielle Publikation. Budapest 1882.

Plattstich in schwarzem und dunkelblauem Garne, während die Bäurin aus der Umgegend von Kronstadt einen zierlichen, ganz eigenartigen Durchbruch in gelber Seide ausführt und die Bettstulpen mit breiten, heraldischen Borten, Vögeln mit blumenartig stilisierten Schwänzen, doppelköpfigen Adlern, Pfauen oder Spatzen schmückt. Polsterbezüge, Handtücher usw. zierten die Frauen aus Wahlburg und Schaas und Schassburg mit Eichenblatt-Ornamenten, Hirschen in Kreuz- und Zopfstich mit blauem und rotem Garne. In der Gegend von Deutsch-Weisskirch[1]) ist eine Faltenstickerei zu Haus, wie sie die englischen Hirten kennen, und die man heut gern für Blusen und Kinderkleidchen benutzt. Die Durchbruch-Arbeiten der Presburger Gegend zeigen nach orientalischer Art im Leinen Gold- und Silberfäden, wie dort auch eine persische Blütenform dominiert. Der in die Gewebfäden mit scharfkantigen Konturen stilisierte Vogel ist mit gelber Seide in Flachstich modelliert. Dieser Durchbruch, eine à jour-Technik, ist in die geometrische Ordnung der Gewebfäden dadurch eingefügt, dass eine gewisse Anzahl Längs- und Kreuzfäden herausgezogen, die übriggebliebenen umnäht, die so entstandenen Lücken je nach der Zeichnung mit à jour-Stichen ausgefüllt sind.

Wie in der glänzenden Lackmalerei der Möbel und in dem grossen textilen Gebiet haben auch die sechs Millionen Magyaren der ungarischen Keramik ihre Formensprache diktiert. Bis zum 17. Jahrhundert finden wir zuverlässige Daten[2]) über das Vorhandensein einer Bauern-Majolika wie emaillierter Fayencen im Lande. Die Technik ist heut dieselbe wie damals, ebenso Formen und Muster. Die Glasur, zuweilen sehr dick und rasch abstumpfend, ist an andern Stücken wieder mustergültig gleichmässig und dünn aufgetragen, wie das Relief zuweilen derb und unschön modelliert, in sehr vielen Stücken sorgsam und gut geschnitten ist. Der helle, nicht selten rissige Glasurgrund ist mit grossblumigen Rosen, Tulpen, Sternen und Bandverschlingungen bemalt. Feiner gebaute, originellere Formen mit schöner Glasur zeigen eine brillierende Schmelzmalerei, deren Gelb von ungetrübter Klarheit und Leuchtkraft ist. Auch ein saftiges Blau gehört zu den Schönheiten der älteren Stücke, während erst seit 1875 das Rot, von grösseren Fabriken beeinflusst, in den Bauerngefässen leuchtend und klar erscheint. Die Emaillegefässe sind sehr originelle Krüglein mit blauer Emaille überfangen und weiss bemalt, wie auch aus dem 17. Jahrhundert Krüge und Teller von grüner Emaille datieren.

Merkwürdig unbeeinflusst von den keramischen Erfolgen der Griechen und Römer, nicht so vollendet in der Technik wie diese, hat sich die ungarische Keramik unter einem unbewussten Schönheitssinn zur Voll-

1) Muster von Leinenstickereien sächsischer Bäurinnen in den siebenbürgischen Landesteilen Ungarns; veröffentlicht vom Hermanstädter Komitat. Hermanstadt 1896.

2) Ornamente der Hausindustrie ruthenischer Bauern: Tongefässe. Städtisches Gewerbe-Museum, Lemberg 1882. 1889.

endung gewisser Zweckformen herangebildet. Die Hauptlinie dieser Gefässe, bis in das Feinste durchgeführt, die Profilierung, die Lösung der Griffe überraschen durch eine gewisse sichere Energie in der Gestaltung.

Immerhin haben wir es hier mit einer alten Handwerkszunft[1]) zu tun, deren Erzeugnisse schon im 17. Jahrhundert durch Verflössen bis Danzig und Schweden exportiert wurden. Und die Fürsten und Grafen des 18. Jahrhunderts pflegten die keramischen Vorzüge des Bodens äusserst geschickt, sie bauten Fabriken und hoben den industriellen und künstlerischen Wert der Porzellane, Fayencen und Steinzeuge.

Aus jener Zeit datieren die feurigeren Farben, eine sorgfältigere Zeichnung der Typen, die leichteren, durchsichtigeren Glasuren, die zum Teil noch heut von kleinen Fabriken gepflegt werden. Zum Kochen dient unglasiertes oder auf primitivste Art mit Reifenlinien, Zickzack oder Bandverschlingungen dekoriertes Geschirr in den gleichen Farben bemalt wie die besseren Sorten (Taf. II, 3).

Bei der Verzierung von Tonwaren verfährt der bäuerliche Töpfer von heut auf einfachste Art. Ungebranntes, in der Luft getrocknetes Geschirr wird mit weissem Pfeifenton überzogen und die Kontur der Ornamente mit scharfen Werkzeugen in deutlichen, kräftigen Zügen hineingraviert. Eingegrabene Vertiefungen in den Flächen verhindern das Zusammenfliessen der Farben, so dass das ungarische Tongeschirr eine ziemlich strenge Farbenskala von grosser Reinheit zeigt. Reichere Verzierungen werden durch Griffelzeichnungen modelliert, eingraviert, mit einem Pinsel aber vorerst die braune Farbe aufgetragen. Zuletzt wird das Gefäss mit Glasur überzogen und noch zweimal gebrannt.

Zum Mahlen der Farbeningredienzien und Glasurbestandteile dienen dem Bauern gewöhnliche Handmühlen, während das Brennen in primitiven Töpferöfen aus Ziegeln geschieht, die zuweilen über Flusssteinen aufgemauert und mit Lehm verputzt sind. Sehr hübsche Formen hat das gelbe, nicht glasierte Geschirr, Ornamente aus gebogenen Linien, die mit Ocker ausgeführt sind, bilden die höchst eigenartige Verzierung (Taf. II, 2). Schwarze Tongefässe mit glänzenden Ornamenten auf mattem, schwarzem Grund erinnern an die ersten, in Meissen gebrannten Porzellane, und ein wie unser Bunzlauer braun glasiertes Geschirr, Koch- und Wirtschaftsgerät zeichnet sich durch feine Formen aus (Taf. II, 10).

Diese Tonkrüge halten, in die Erde gegraben, dem Landmann auf dem Felde das Trinkwasser kalt. Eine Spezialität des Landes sind die Csutora, Sattelkrüge oder Flaschen, die den Reiter in die hohe Tatra und in die Steppe begleiten. Ihre anmutigen Formen haben sich einen Weltruf erobert. Die Abb. 4 auf Taf. II stellt einen solchen aus buntbemaltem Steinzeug dar. Eine dicke gelbe Schnur oder ein Lederstreifen

1) Eugène Radisics de Kutas, Magyar Mükincser, Chefs-d'oeuvre d'art de la Hongrie. Budapest 1897—99.

wird durch die der Form entwachsenden Ösen gezogen und die Csutora damit am Sattelgurt befestigt.

Die buntbemalten Steingutwaren (Taf. II, 8. 9. 11. 12) sind ausserordentlich anmutig und hübsch in den Formen. Rosen, Tulpen und Kornblumen dominieren auch hier. Bei Abb. 12 ist durch eine reichere Majolikamalerei die Wirkung der Unterglasurfarben noch erhöht. Im ganzen sehen wir hier die Muster, die das Volk immer gekannt und auch auf seinen Leinenstickereien in Anwendung bringt. Man macht auch Schmalztöpfe, Tassen (Taf. II, 13), Blumentöpfe, Wasserkannen und Waschgeräte in so reicher, farbenfroher Ausführung. Von den reizenden Schmalztöpfchen, in allen Grössen, mit und ohne Deckel, mit Griffen oder Henkeln liesse sich allein schon eine ganze Sammlung anlegen. Unter dem Namen 'Ungarische Bauernmajolika' bringen heut die kleineren und grösseren Fabriken Dekorationsgefässe mit reichen, in dem volkstümlichen Charakter gehaltenen Dekors auf den Markt. Dabei machen sich freilich missverstandene Renaissanceformen und Ornamente breit; man geht zu den Mustern des rheinischen Steinzeugs zum Teil über, so dass der Kenner der ungarischen Volkskunst bereits scharf unterscheiden muss und immer mehr auf die alten Stücke in rein nationalem Charakter zurückgeht. Gelb und grün, rot, blau, selten und wechselnd in den Schattierungen ein Violett sind die immer wiederkehrenden Farben. Die Vizkorsók, Csörgöskorsók und Kulacsok, Wasser- und Feldflaschen sind in ihrer linienreinen Zweckform jedes ein Kunstwerk für sich, einfach und ehrlich, aus Erde geformt.

In den Spielwaren der Kinder finden wir die altnationale Tracht für Puppen angewendet, die Reiter der Steppen, Ochsenwagen und Eselswagen mit Bauern und Bäurinnen, auch die zweiräderigen Eselskarren mit dem Halbverdeck. Der Bau der Wagen, Sattel und Zaumzeug der Tiere, alle Geräte und Kleider sind treu dem Leben abgelauscht. Die kleinen Möbel der Kinder sind wie die der Erwachsenen mit rotem Lack überzogen und mit bunten Blumen bemalt. Das Schmuckstück des Bauernhauses ist die Brauttruhe, eine viereckige Sitztruhe, auf rotem Grunde mit weissen Blumen, grünen Blattornamenten, gelben und weissen Sternen bemalt. Die Malerei dieser Truhen trägt den Charakter der Blumenstücke auf den Tellern (Taf. II, 14–16). Flott und gross, in weiten Linien, lediglich als Flächenverzierung, ist die Blume behandelt, ohne Licht- und Schattentöne kräftig und klar auf den Grund gelegt. Kein Zuviel und kein Tüfteln und Deuteln, alles frisch und naiv.

Eine Hausindustrie bilden die Hüte, Mützen und Taschen aus Schwamm, wie die zierlichen Holzschnitzereien, wie sie in allen Gebirgsländern mehr oder weniger zu finden sind, ebenso wie die geschmackvollen Korbflechtereien und Stroharbeiten. Die sehr handlichen Messer der Ungarn haben eine gebogene, scharf gespitzte Klinge. Als Griff dient ein Knochen,

dessen natürliche Form möglichst benutzt wird; er ist gleichfalls leicht gebogen, nach unten stärker, mit zierlich ornamentierten Messingstiften an der Klinge befestigt. Der Bauer macht sich auch eine Scheide aus dünnen Holzstreifen dazu, die er mit einem Messingmantel versieht. Auch diesen Messingmantel verziert er mit Punkten und Streifen. Einfachere Scheiden sind nur aus Holz, von Messingbändern umspannt. Sehr scharf sind diese Messer für unsre Begriffe übrigens nicht.

Die ungarische Ornamentik findet auch in den kirchlichen Ornaten noch ihre Ausdrucksweise. Besonders in den kleinen Gemeinden sieht man leinene Kaseln mit ausgesprochen ungarischer Blumenstickerei, nur wenig gedämpft durch die kirchliche Würde. Ich habe diese Eigenart des öfteren mit Interesse beobachtet, ohne jedoch bisher Gelegenheit gefunden zu haben, diese Variante ernsthafter zu studieren. Bei Gelegenheit dieser Ausführung möchte ich sie aber erwähnen.

Im ganzen und grossen ist die ungarische Bauernkunst ein Stück Volkstum für sich, eine lebendige Wesenheit, die ebenso zwischen den verschiedenen Volkskunstformen steht, wie der Rassenstamm der Ungarn zwischen den Nationen — ein Wesen für sich. Diese Eigenart der Volkskunst ist vielleicht der lebendigste Beweis für die Einzelheit der Rasse, jedenfalls für den Volkskundigen. Wir tragen wohl alle in uns das Bild einer Schönheit an sich, fast jeder ein andres, aber doch besteht auch ein angeborenes, instinktives Rassengefühl für diese oder jene Farbe oder Form. In der grossen Kunst nennen wir das Schule oder Richtung, im Kunstgewerbe finden wir so die Volkskunst, die Schönheitssprache der einen oder andern Rasse, die die Erde trägt, verschlingt und neu emporbringt, wie alles Leben.

Berlin.

Deutsche Kinderspiele.

Von Samuel Singer.

Man hat in deutschen Kinderliedern und Kinderspielen Spuren germanischen Götterglaubens und Götterkultes finden wollen. Das alles wird man vom Standpunkte der gegenwärtigen Wissenschaft, die zwischen Göttern und Dämonen genauer scheiden gelernt hat, wohl aufgeben müssen. Die einzige Frau Holle, die da und dort in Lied und Spiel auftaucht, ist kein organischer Bestandteil derselben, sondern aus den Märchen (der Brüder Grimm?) eingedrungen, auch an sich keine Göttin, sondern als Führerin des wilden Heeres Dämonenfürstin und nicht ohne weiteres mit

der nordischen Frigg deshalb zu identifizieren, weil der ihr von Skandinaviern und Longobarden zum Gemahl gegebene Wodan in Wuote, dem männlichen Führer des wilden Heeres, in seiner ältesten Gestalt aufzutreten scheint.

Die Dämonenvorstellungen aber des Kinderspiels weisen nicht nur in germanische, sondern in indogermanische Vorzeit zurück. Man wird annehmen dürfen, dass es in jener Zeit Volksbelustigungen gab, in denen ein die Maske eines tiergestaltigen Dämons Tragender die Umstehenden zu fangen suchte. Dabei scheint die Maske nicht mit Augenlöchern versehen gewesen zu sein, sei es um einfach das Fangen zu erschweren, sei es um den 'bösen Blick' des Dämons auch in der Nachahmung zu vermeiden. Dem griechischen Haschespiel von der blinden Fliege reihen sich, nicht entlehnt, sondern urverwandt, die deutschen von der blinden Kuh, Maus, Katze, Henne, Eule, vom blinden Bock an, die niederländischen von der blinden Katze, Kuh, Fliege, dem blinden Kuckuck, die französischen, in denen der Colin maillard als Fliege, Schaf oder Wolf erscheint, die englischen, in denen er Bock, Hase, Hahn genannt wird u. a. m. (Böhme, Deutsches Kinderlied und Kinderspiel S. 628. Cock en Teirlinck, Kinderspel en Kinderlust in Zuid-Nederland 118. Rolland, Rimes et jeux de l'enfance S. 154. 155. Gomme, The traditional games of England, Scotland and Ireland 1, 39. 73). Dahin gehört es wohl auch, dass er tierische Töne von sich gibt; wenn in diesen Fällen an Stelle des Haschens das Erraten im Anschluss an die den seinigen nachgeahmten Tierlaute trat (bei uns in Österreich 'munkezen' genannt; Züricher, Kinderlied und Kinderspiel im Kanton Bern No. 989. Böhme II, No. 512. 517. Rolland S. 156. Gomme 1, 49), so ist das wohl spätere Entwicklung. Und eine ganz moderne Abart ist es, wenn ausser dem fangenden auch das zu fangende Kind geblendet wird (Züricher No. 990. Böhme II, No. 519).

Dass aber mit den Tiermasken ursprünglich ein dämonisches Wesen gemeint ist, schliesse ich nicht so sehr aus den Koboldnamen des blinden Wilhelm oder des haarigen Johann, die der blinde Fänger ab und zu in England führt (denn das könnte wohl zufälliges Zusammentreffen sein), als vielmehr aus den deutlicher auf einen Dämon weisenden verwandten Haschespielen, in denen nur die Blindheit fallen gelassen wurde. Nur teilweise ist letzteres der Fall in dem bernischen Kinderspiel, in dem der Fänger als Hexe (also als weiblicher Dämon) bezeichnet, zunächst verhüllt dasitzt, vor dem Fangen allerdings die Verhüllung abwirft (Züricher No. 984). Eines der Kinder spielt die Mutter und sagt zu einem andern: „Geh, hole mir Butter aus dem Keller.“ Das Kind geht, kommt aber bald zurück und sagt: „Mutter, es ist eine Hexe im Keller.“ Die Mutter will's nicht glauben, schickt ein zweites, das zusammen mit dem ersten mit der gleichen Nachricht zurückkommt. Jetzt geht die Mutter selbst. Die Hexe sitzt ganz ruhig da, das Gesicht unter einem Tuch versteckt. Die Mutter rührt sie an und sagt: „Das ist ja nur ein Fass“, oder: „Das

ist ja nur ein liebes Kätzchen." Bei der Berührung stösst die Hexe allerlei schreckliche (tierische?) Töne aus und erhebt sich langsam, worauf alle fliehen. Die Hexe sucht eins zu fangen, das nun an ihrer statt Hexe wird. Am ähnlichsten sind niederländische Spiele: Das Kind fragt die Mutter: „Kriege ich kein Butterbrot?" „Geh in den Keller um Butter", sagt diese. Das Kind kommt zurück: „Es sitzt eine Zauberin im Keller." „Ach, das ist nur Vaters Rock", beruhigt sie die Mutter. Sie geht dann selbst in den Keller, wo die Zauberin mit dem Rock über dem Kopf dasitzt. Sie zieht ihr den Rock herunter, und nun entspinnt sich ein Gespräch ähnlich dem im folgenden erwähnten zwischen Wolf und Schäfer (Cock en Teirlinck 1, 222ff., vgl. 170). Diesem zunächst steht dann ein Spiel, das im westlichen Cornwall gespielt wird (Gomme 1, 149). Das Kind bittet die Mutter um ein Butterbrot. Es ist nun wohl eine Abweichung vom Ursprünglichen, wenn die Mutter, statt das Kind wie in Bern nach der Butter zu schicken, sie zum Brunnen gehen heisst, sich vorher die Hände zu waschen. Sie geht in die Zimmerecke, wo in weisse Leintücher gehüllt, ein anderes der Kinder sich versteckt hält, kommt erschreckt zurück und sagt: „Mutter, Mutter, ich habe einen Geist gesehen." Die Mutter sagt: „Unsinn, Kind! Es war nur Vaters Nachthemd, das ich zum Trocknen aufgehängt habe. Geh noch einmal!" Es geht noch einmal und kommt mit dem gleichen Bescheid zurück. Die Mutter sagt: „Unsinn, Kind! Wir wollen eine Kerze nehmen und alle zusammen suchen gehen." Als sie aber hinkommen, springt der Geist auf, und der, den er fängt, wird an seiner Stelle Geist. Infolge der Vermutung der Mutter, dass es nur 'Vaters Nachthemd' sei, ist die ganze Scene in London und Amerika in die Waschküche verlegt und manches demgemäss geändert (Gomme a. a. O.). In Aberdeen schickt die Mutter eines der Kinder, um etwas (wohl aus der Vorratskammer) zu holen. Es geht dorthin, wo ein Kind versteckt sitzt und mit einem Stein ein Geräusch macht. Es kommt erschreckt zurück und meldet das Wahrgenommene. Die Mutter aber sagt, es seien nur Vaters Hosen. Sie schickt ein andres, das zusammen mit dem ersten die gleiche Meldung bringt. Die Mutter sagt wieder, es sei nur eine Ente, die quake, und schickt ein drittes. Als aber nun die drei ebenso erschreckt wiederkommen, geht sie selbst mit allen andern. Sie schreien auf: „Der Teufel ist unter den Schüsseln" und laufen davon, der Teufel ihnen nach (Gomme 2, 413; vgl. Maclagan, The games and diversions of Argyllshire S. 215). Tiergestaltig erscheint der Dämon aber in einem kentischen Spiel (Gomme 1, 401). Die Mutter schickt die Tochter, ihres Vaters Hemd zu holen. Sie kommt zurück und sagt: „Eine Maus ist da." Dasselbe geht vor sich, als die Mutter sie ein zweites Mal nach Vaters Rock und ein drittes Mal nach Vaters Uhr und Kette schickt. Jetzt geht die Mutter selbst: die Maus sucht sie zu kratzen und zu fangen. Gelingt es der Maus, so tritt die Mutter an ihre Stelle.

Manchmal läuft aber in Bern die Hexe, nachdem sie ihre Umhüllung abgeworfen hat, nicht sofort den andern Kindern nach, sondern bleibt ruhig sitzen und fängt an zu stricken. Dann fragt die Mutter: „Was macht Ihr da?“ „Stricken“, sagt die Hexe. „Was strickt Ihr?“ „Strümpfe.“ „Für wen?“ „Für den Teufel.“ Dann beginnt die Hexe ihrerseits zu fragen: „Was esst Ihr?“ „Kuchen“, erwidert die Mutter und fragt: „Und was esst Ihr?“ „Menschenfleisch“, sagt die Hexe und fragt: „Und was trinkt Ihr?“ „Sirup“, antwortet die Mutter und fragt: „Und Ihr?“ „Menschenblut“, sagt die Hexe und fragt weiter: „Und was macht Ihr?“ „Nähen und Stricken“, sagt die Mutter und fragt ihrerseits: „Und was ist Eure Arbeit?“ „Den Menschen die Augen ausstechen“, sagt die Hexe und springt auf, um eins der Umstehenden zu fangen. Auf Händen und Füssen (wohl zur Nachahmung der Tiergestalt) liegt in Argyllshire 'der blinde Greis' auf dem Boden, in der Rechten einen Stock haltend. „Blindes Greislein, blinder Greis, wo willst du hin?“ „Einen Greis zu töten.“ „Was tat er dir?“ „Er hat meinen Vater getötet.“ „Womit willst du ihn erschlagen?“ „Mit diesem Stock“ (Maclagan, The games and diversions of Argyllshire S. 41). In Schwaben wird ein ähnliches Gespräch in Beziehung auf einen tiergestaltigen Dämon, den Wolf, geführt (Böhme II, No. 393). Das hat die Folge gehabt, dass man auch den Verfolgten Tiergestalt zuschrieb. Der Schäfer ruft seine Schafe: „Schäflein, Schäflein, kommt nach Haus!“ „Wir dürfen nicht“, antworten sie. „Warum nicht?“ „Der Wolf ist da.“ „Was möcht' er gern essen?“ „Fleisch.“ „Was möcht' er gern trinken?“ „Blut.“ „Schäflein, Schäflein, kommt nach Haus!“ Der Wolf sucht nun eins der zum Schäfer laufenden Schafe zu fangen. In Hessen, wo Tauben für die Schafe eintreten, sind die Antworten gemildert: „Was frisst er denn?“ „Das grüne Gras.“ „Was trinkt er denn?“ „Ein Gläschen Wein“ (Böhme II, No. 401). In England fallen die Fragen und Antworten ganz weg. „Schafe, Schafe, kommt nach Haus!“ „Wir wagen es nicht.“ „Was fürchtet Ihr?“ „Den Wolf.“ „Der Wolf kommt nicht vor 6 Uhr. Schafe, Schafe, kommt nach Haus“ (Gomme 2, 396). Ebenso wird in Bern der Wolf zu einem bestimmten Glockenschlag erwartet (Züricher No. 1006—1009).

Dass wir es mit einem dämonischen Wolf zu tun haben, zeigt der Name 'Wehrwolf', der ihm in den Niederlanden (Cock en Teirlinck 1, 211 ff.)[1] 'Roggenwolf', der ihm mehrfach in Norddeutschland gegeben wird (Böhme II, No. 395). In diesem und andern Fällen wird aber nicht nach dem gefragt, was er isst und trinkt, sondern was er macht. Und die Antwort lautet etwa „Messer wetzen.“ „Was will er mit dem Messer?“ „Uns die Kehle

1) Er sitzt „zwischen zwei kupfernen Zangen, zwischen Sonne und Mond gefangen.“ An den Fenriswolf zu denken, scheint mir weit hergeholt; wahrscheinlicher ist mir Übertragung von einem andern Spiel, in denen zwei Mitspieler Sonne und Mond darstellen, der dritte von ihnen gefangen wird, obwohl sich gerade dort das Verschen nicht findet.

abschneiden“ (Böhme II, No. 398. 99). Natürlich treten je nach den lokalen Verhältnissen Gänse oder Hühner an Stelle der Schafe, der Fuchs oder Habicht für den Wolf ein. In Bremen wird gefragt: „Was tust du in meinem Krautgarten?“ „Späne sammeln.“ „Was willst du mit den Spänen tun?“ „Wasser kochen.“ „Was willst du mit dem Wasser tun?“ „Messer schleifen.“ „Was willst du mit dem Messer tun?“ „Dem Hahn den Kopf abschneiden.“ „Was hat dir der Hahn zu Leide getan?“ „Er ist alle Tage in meines Vaters Garten gegangen“ (Böhme II, No. 387). In Frankreich fragt das Mutterschaf den Wolf: „Was tust du da?“ Der Wolf erwidert: „Ich sammle Späne.“ „Wozu?“ „Um Feuer zu machen.“ „Wozu?“ „Um Wasser zu kochen.“ „Wozu?“ „Um mein Messerchen zu schleifen.“ „Wozu?“ „Um deinen Lämmchen die Zungen abzuschneiden.“ „Was haben meine Lämmchen getan?“ „Sie haben die Blumen in meinem Garten gefressen“ (Rolland S. 155). Oder es ist auch gar nicht vom Wolf die Rede, sondern unsre Annahme vom Zusammenhang mit dem Blindekuhspiel bestätigend, nur vom Colin maillard (Rolland S. 154). In Antwerpen und anderwärts ruft man der blinden Kuh zu: „Such Nadeln!“ Sie erwidert: „Ich finde keine.“ „Such Stecknadeln!“ „Ich finde keine.“ „Such Menschenfleisch!“ In Aalst fragt man sie: „Wer steht hinter dir?“ „Ein Bund Stroh.“ „Schneid es ab!“ „Ich habe kein Messer.“ „Dreh dich dreimal herum und such das Messer!“ (Cock en Teirlinck 1, 119f.). Und daraus sehen wir wieder, dass, wenn in berndeutschen Spielen die blinde Maus das Messer nur dazu braucht, um sich ein Rütlein zu schneiden, um sich damit gegen das böse Hündlein zu wehren (Züricher No. 999. 1000), dass das nur spätere Milderung ist. In Derbyshire fragt die Henne den Fuchs: „Was machst du?“ „Reisig sammeln.“ „Wozu?“ „Feuer zu machen.“ „Wozu?“ „Wasser zu kochen.“ „Wozu?“ „Hühnlein zu braten.“ In Winterton wird gefragt: „Wonach scharrst du?“ „Nach Steck- und Nähnadeln.“ „Wozu?“ „Meine Tasche zu flicken.“ „Wozu?“ „Sand hineinzutun.“ „Wozu?“ „Messer zu schleifen.“ „Wozu?“ „Allen den Küchlein die Köpfe abzuschneiden“ (Gomme 1, 201). Ähnlich fragt in Schwaben die Henne den Hahn: „Göckle, was grabst?“ „Ein Löchle.“ „Was in dem Löchle suche?“ „E Steinle.“ „Was mit dem Steinle tun?“ „E Messerle wetze.“ „Was mit dem Messerle tun?“ „Alle deine Hühner umbringen“ (Böhme II, No. 389, vgl. No. 391. 398). Ebenso in den Niederlanden (Cock en Teirlinck 1, 220). Statt irgend eines schädlichen Tieres tritt in England mehrfach eine alte Hexe, die ‘alte Frau’ oder ‘Grossmutter’, ein (Gomme 2, 14. 404, vgl. Maclagan S. 132), in den Niederlanden der ‘Mörder’ oder die ‘Hexe’ oder die ‘Zauberin’ (Cock en Teirlinck 1, 218ff.).

Das Spiel vom ‘Tuchdieb’ erwähnt bereits Goethes Mutter in einem Brief an ihre Enkel. Es ist aus dem Appenzell, dem Aargau, Bern, Bremen, Oldenburg, den Niederlanden noch heute bekannt (Rochholz, Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel aus der Schweiz II, No. 31. 58.

Züricher No. 980. Böhme II, No. 422. Cock en Teirlinck 1, 157). Ein Dieb stiehlt einer Frau (der 'Mutter') vorher in Ellen abgemessene Leinwand: jedes Kind repräsentiert soundsoviel Ellen. Ausserdem spielt noch eines der Kinder als Aufpasserin oder als Hahn oder Hund eine Rolle. In dem bremischen Spiel ruft die Aufpasserin, als der Dieb eins der Kinder wegholt: „Mutter, Mutter, der Brei kocht über." „Streu ein bisschen Salz drein", ruft die Mutter zurück. „Das kann ich nicht tun, du musst selbst kommen." Ähnlich das oldenburgische Spiel Böhme II, No. 421. Das zeigt uns, dass unser Spiel in diesen Zusammenhang gehört, dass das Tuchstehlen nur für älteres wirkliches Kinderstehlen eingetreten ist, dass der Dieb eine Hexe ist, zu deren Eigenschaften ausser dem Kinderdiebstahl auch die Störung der Hausfrauen im Kochen gehört. Aber am deutlichsten zeigt es uns das englische Kinderspiel (Gomme 1, 396), in dem von alledem wirklich die Rede ist, was wir hier nur supponiert haben. Die Mutter hat acht Kinder, deren sieben nach den Wochentagen genannt sind. Das achte ist die Aufpasserin. Während sie fort ist, kommt die alte Hexe und fragt: „Darf ich meine Pfeife anzünden?" „Ja", sagt die Aufpasserin, „wenn du nicht auf den Herd spuckst." Sie spuckt aber auf den Herd und nimmt ein Kind mit sich. Darauf ruft die Aufpasserin: „Mutter, Mutter, der Topf kocht über." Die Mutter ruft zurück, was sie tun soll, um das zu verhindern, aber sie erklärt sich ausser stande, dem nachzukommen, bis endlich die Mutter sagt: „So muss ich selbst kommen." Sie kommt zurück und findet, dass ein Kind fehlt. Hier ist alles klar: wie schon Mrs. Gomme gesehen hat, gewinnt die Hexe durch die Verunreinigung des Herdfeuers Gewalt über den Hausherd sowohl, wie auch über die Hausbewohner. Recht deutlich tritt der dämonische Charakter der Hexe hervor in dem da und dort anschliessenden Dialog mit der die Kinder suchenden Mutter: „Ist das der Weg zum Hause der Hexe?" fragt die Mutter. „Ein roter Stier ist auf diesem Weg." „Dann gehe ich jenen." „Eine tolle Kuh ist auf jenem Weg," „Dann gehe ich den dritten." „Ein toller Hund ist auf dem Weg." Endlich steht sie vor dem Hause der Hexe: „Deine Schuhe sind zu schmutzig." „Ich will sie ausziehen." „Deine Strümpfe sind zu schmutzig." „Ich will sie ausziehen." „Deine Füsse sind zu schmutzig." „Ich will sie abschneiden" (Gomme 1, 399. 2, 391). Das gemahnt an die dämonischen Fährleute der deutschen Heldensage, die einen Fuss und eine Hand als Fährlohn verlangen. Anderwärts tritt ein Schäfer an Stelle der Mutter, Schafe (die aber auch die Namen der Wochentage führen) an Stelle der Kinder, der Wolf an Stelle der Hexe, und der gleiche Dialog schliesst sich an (Gomme 2, 187, vgl. noch 2, 215. 257. 449). An letzter Stelle verlockt die alte Krähe die Küchlein eines nach dem andern zu einem Spaziergang, wie in der bernischen und der schwäbischen Version, in der der dämonische Charakter der Hexe noch durch ihre Fähigkeit sich unsichtbar zu machen besonders betont

wird (Züricher No. 984. Böhme II, 425). Eine rationalisierende Umwandlung ist es, wenn die Hexe ganz wegfällt, die Kinder von selbst weglaufen, und trotz des Rufens der Mutter nicht nach Hause kommen wollen, so dass sie sich selbst aufmachen und die ungezogenen Rangen einfangen muss. Das bernische Kinderspiel ist ziemlich einfach, aber im niederländischen und besonders im englischen sind die frechen Antworten der Kinder kostbar ausgeführt (Züricher No. 985. Cock en Teirlinck 1, 115. Gomme 1, 390).

Ohnehin ist in den letzterwähnten Spielen dadurch, dass die Hexe es durch ihre Zauberkunst dahin bringt, dass ihr die Kinder freiwillig folgen, die Rolle des Fängers auf die Mutter übergegangen. Aber wie in der einen Form des Blindekuhspiels ist auch hier teilweise an Stelle des Fangens das Erraten getreten. Fangen und Erraten mit sehr altertümlichen Zügen kombiniert zeigen die englischen Spiele. Die Hexe lädt die Mutter zum Essen ein und serviert ihr ihre eigenen Kinder als Rindfleisch, Hammelfleisch usw. (Gomme 2, 394). Die Mutter hat am Geschmack zu erraten, welches der Kinder es ist. „Das schmeckt wie meine Tochter Montag“ (Gomme 1, 399). Offenbar soll sie das (verhüllte) Kind mit sich nehmen dürfen, wenn sie recht geraten hat; aber unorganisch hat sich hier das ältere Haschespiel neuerdings angeschlossen. In den deutschen Spielen vom Tuchdieb tritt das Erraten nach der Farbe (der Strümpfe) dafür ein. Solches findet sich auch in andern Spielen, die den dämonischen Charakter besser bewahrt haben. Die Gluckhenne fragt den Fuchs: „Was machst du da?“ „Ein Feuerlein.“ „Was soll dir mit dem Feuerlein geraten.“ „Hühnlein braten.“ Das Gespräch geht weiter; nach demselben sucht der Fuchs die Hühnlein zu fangen. Die, welche ihm entwischen, gehören ihm aber dennoch, wenn es ihm gelingt, die Farbe ihrer Strümpfe zu erraten (Rochholz II, No. 27).

Während im Blindekuhspiel (abgesehen von dem einen als moderneres bezeichneten) nur der Fänger als Spieler erscheint, die zu Fangenden nur als Chor fungieren, ist in den folgenden Spielen einer als Chorführer aus dem Chor hervorgetreten und hat sich von dieser Rolle aus zum selbständigen Gegenspieler entwickelt. Als solcher übernimmt er denn auch in verschiedenen, besonders in christlich gefärbten Spielen den dämonischen Charakter von dem Fänger. Dann entwickelt sich aus dem Chor neuerdings ein Chorführer etwa als Verkäufer. Der Teufel kommt und klingelt 'Ging, ging, ging'. „Wer ist da?“ fragt der Verkäufer. „Der Teufel mit der Ofengabel.“ „Was möchte er?“ „Eine Farbe.“ „Was für eine?“ Das Kind, dessen Farbe er erraten hat, muss sich auf seine Seite stellen. Dann kommt der Engel: „Ging, ging, ging.“ „Wer ist da?“ „Der Engel mit dem goldenen Stab (oder Ring).“ „Was möchte er?“ „Eine Farbe.“ „Was für eine?“ Er rät und nun stehen sich zwei Halbchöre gegenüber, die einander entweder nur verspotten (Züricher No. 977), oder miteinander

zu raufen beginnen, solchergestalt das Spiel in die Kriegspiele hinüberführend (Rochholz II, No. 40). In Schwaben tritt die Gleichmässigkeit störend noch der Heiland als dritter Bewerber hinzu (Böhme II, No. 532). In Frankreich kommt die hl. Jungfrau und klopft 'Toc, toc'. In Frankreich wie in Deutschland spricht die Jungfrau oder der Engel mit feiner, hoher, der Teufel mit grober, tiefer Stimme. „Wer ist da?“ fragt die Verkäuferin. „Die hl. Jungfrau mit dem Kinde.“ „Was will sie?“ „Ein Band.“ „Wozu?“ „Um es ihrem Kinde anzulegen.“ „Welche Farbe?“ Die Jungfrau rät, das Kind stellt sich auf ihre Seite. Dann kommt der Teufel: „Toc, toc.“ „Wer ist da?“ „Der Teufel mit seiner Gabel.“ „Was will er?“ „Ein Band.“ „Wozu?“ „Um es auf die Gabel zu stecken.“ „Welche Farbe?“ Nun wird aber ein Haschespiel mit dem Ratespiel verbunden; denn das vom Teufel erratene Kind läuft davon und muss noch von ihm eingefangen werden (Rolland S. 135. Zs. f. hd. Mundarten 3, 266f.).

Älter (wenn auch selbst nicht sehr alt) als das hier auftretende willkürliche Wählen einer Farbe durch jedes der Kinder ist das Erraten der Farbe der Strümpfe derselben, das wir schon oben gefunden haben und auch im bernischen Spiel von Frau Rose antreffen. Ein Kind ist Frau Rose, ein andres der 'Schelm', die übrigen stellen Weinfässer vor. Der Schelm fragt nach der Wohnung der Frau Rose und erhält die Antwort „eine Treppe höher“. Bei ihr angekommen, bittet er Frau Rose, ihm ihren Kellerschlüssel zu leihen, weil er den seinigen verlegt habe. Den benutzt er dann, um ihr ihre Weinfässer zu stehlen. Er leugnet, dass es die ihrigen seien; zum Beweis nennt sie die Farbe des Weines, d. i. der Strümpfe eines jeden (Züricher No. 976). Wer ist Frau Rose? Ich glaube, dass eine christliche Heilige dahintersteckt. In verschiedenen deutschen Spielen wird das von ihren Kindern, das der Dieb zu seinem Willen, z. B. zum Lachen, bringen kann, ein Teufel, während das, das standhaft bleibt, ein Engel wird (Böhme II, No. 340—43). In Schleswig erscheint statt ihres Namens häufig der der Mutter Marie. Der Spieler bittet sie um eins ihrer Lämmer (oder Hühner). Sie habe ihm ja erst gestern eins gegeben, erwidert sie. Nun erzählt er eine abenteuerliche Geschichte, wie er das verloren habe, und schwindelt sich so noch eins und immer wieder eins heraus (Böhme II, No. 340, vgl. No. 343). Recht ähnlich im niederländischen, wo die 'Mutter' um Schafe angegangen wird. Auch das Lachen, das das gestohlene Kind zum Teufel macht, schliesst sich an (Cock en Teirlinck 1, 158). In Frankreich bittet er die heilige Katharina: „Heilige Katharina, schläfst du?“ „Ich schlafe, wenn meine Kinder erwachen.“ „Kannst du mir ein Küchlein geben?“ „Ich habe dir erst gestern eins gegeben; was hast du damit gemacht?“ „Ich habe es in den Winkel beim Brunnen gestellt: der Wolf hat's gefressen.“ „Du hättest nachlaufen sollen.“ „Ich bin so gelaufen, so gelaufen, dass ich mir das Bein gebrochen habe.“ „Du hättest zum Schuster gehen sollen.“ „Der Schuster

kann nur Schuhe machen.“ „Du hättest zum lieben Gott gehen sollen.“ „Der liebe Gott hat mir's auch wieder ganz gemacht“ (Rolland S. 375; vgl. Böhme II, No. 421. 422).

Wie den Kindern die Namen von Farben, so werden ihnen auch die von Vögeln beigelegt. Wieder treten Engel und Teufel auf und erraten. Haschespiel und Kriegspiel schliessen sich an (Böhme II, No. 428). Anderwärts ist der dämonische Charakter der Spieler fallen gelassen worden (z. B. Züricher No. 981). In England ist es der 'Narr', der die Namen der Vögel erraten soll (Gomme 1, 132) oder eine ungenannte Persönlichkeit (Gomme 2, 383). Aber anderwärts, wo die Namengebung und das Erraten nicht gerade auf Vögel beschränkt ist, führt der Errater den Namen der 'Hexe' (Gomme 1, 409), und auch hinter den 'Narren' (*fool*) wird sich ein Kobold verbergen, da er mit demselben charakteristischen Reim wie die Hexe hereingerufen wird: *your bannocks are burning and ready for turning* („Deine Kuchen verbrennen und müssen gewendet werden“).

Wir haben verschiedene Arten kennen gelernt, in denen sich der Dämon seiner Opfer bemächtigte. Vielleicht gleich ursprünglich mit dem Haschen, dem gewaltsamen Entführen, ist die Art der Verlockung durch Zaubermacht. Auch die Überwindung durch Erraten kann alt sein, wenn auch nicht in der heutigen Form: dass sich Mensch und Dämon im Rätselwettkampf messen, ist ein alter Sagenzug, anderwärts entscheidet Erraten eines Namens den Streit zwischen den beiden, Rätselraten, Runenkenntnis und Zauberei werden denselben Menschen zugeschrieben. Gewöhnliches Stehlen und endlich Erwerben durch Kauf sind die späteren natürlichen Entwicklungen. Natürlich meine ich durchaus nicht, dass jedes Haschespiel und jedes Kauf- und Verkaufspiel der Kinder auf alten Dämonenkultus weist; ich glaube nur, dass man gewisse Typen herausheben kann, die Nachahmungen solcher alter Kulthandlungen oder Figuren der niederen Mythologie verwendender Volksbelustigungen sind, wie ja die Kinder von jeher alles, was die Grossen taten, ihnen nachgemacht haben.

Zu den Kaufspielen, die wir bereits kennen gelernt haben (von Farben, von Vögeln), tritt noch das Kaufen und Verkaufen von Töpfen. In Paris stellen die Kinder Blumentöpfe vor. Der liebe Gott, die Jungfrau und der Teufel fungieren als Käufer. Die Prozedur ist dieselbe wie bei den erwähnten Kaufspielen, nur dass weder Haschen noch Kriegspiel sich anschliesst, sondern bloss Verhöhnung der dem Teufel zugefallenen an Stelle des letzteren (wie in dem oben erwähnten bernischen Spiel) und der Natur der Ware entsprechend ein Tragespiel das Haschespiel verdrängt hat, wobei der Topf an den beiden Henkeln getragen wird (Rolland S. 134). Die Kinder halten sich in hockender Stellung, auf den Armen, die als Henkel gekrümmt vorstehen, sitzend. Eine ähnliche Stellung nehmen auch die der Frau Rose gestohlenen Weinfässer in dem erwähnten Spiel

ein. In Bern wird das Spiel vom Töpfekauf ebenfalls gespielt, doch ist die dämonische Natur der Käufer vergessen (Züricher No. 982). In Oberhessen ist nicht vom Kaufen und Verkaufen, sondern vom Naschen die Rede; der Näscher hat die Tiergestalt einer Katze, ein Haschespiel schliesst sich an (Ztschr. f. hd. Mundarten 3, 267). In England werden Honigtöpfe verkauft, von dämonischer Natur der Käufer ist ebenfalls nicht die Rede, wohl aber leitet ein Ratespiel ein oder schliesst sich ein Haschespiel an (Gomme 1, 219). Auch werden in England die Töpfe nicht an den Henkeln getragen, sondern auf den gekreuzten Händen zweier Mitspieler. Diese heissen die Wagschalen und bestimmen durch Zählen, so lange sie es aushalten können, das Gewicht der Töpfe. In der Stadt Bern und in Därstetten im Berner Oberland werden auf solche Weise die 'Seelen' gewogen; die zu schwer befunden werden, kommen als Teufel in die Hölle, die andern als Engel in den Himmel (Züricher No. 979). Ich glaube, dass das Spiel seine Einleitung verloren hat, und dass, wie in dem letzterwähnten französischen, sich vorher Gott und der Teufel um die Seele bewarben. Anderwärts ist es an das Brückenspiel angeschlossen (Cock en Teirlinck 1, 241). In Därstetten schliesst sich, wie in Frankreich, die Verhöhnung der Teufel an. Daneben gab es auch einmal eine Variante, in der nicht vom Einkaufen, sondern vom heimlichen Entwenden der Seele die Rede ist; denn nur so kann ich es mir erklären, wenn die Kinder in Basel und Bern, wenn sie ein drittes auf den Händen tragen und zum Schluss fallen lassen, den Vers dazu singen: „Sässeli trage, Niemerem sage, Sässeli treit, Niemerem gseit“ (Züricher No. 228).

Freilich ist das Verschen einem andern nachgebildet, das man in Bern und im Appenzell beim Plumpsackspielen verwendet: „Lumpe gleit, Niemerem gseit“, „Fetzli gläd, Niemed gsäd“ (Züricher No. 993. Rochholz II, No. 10). Bei diesem Spiel haben wir einen direkten Beleg dafür, dass es nicht als Kinderspiel entstanden ist, sondern einst im Zusammenhang mit einer Kulthandlung der Erwachsenen gestanden hat: in Westfalen wurde es noch in unsern Tagen bei den Osterfeuern gespielt. Die ganze Menge bildete einen Kreis um das Feuer, einer ging aussen herum und sagte: „Guck dich nicht um, das Füchschen kommt“; vgl. auch das oberhessische Fuchsspiel (Ztschr. f. hd. Mundarten 3, 270). Anderwärts heisst der umgehende Dämon der Wolf oder die Gans (Böhme II, No. 366), in Därstetten im Berner Oberland (Züricher a. a. O.) wie in Holland und den südlichen Niederlanden (Cock en Teirlinck 1, 192) die Henne, in Frankreich das Wiesel (Rochholz II, No. 10). Es ist wie eine Umkehrung des Blindekuhspiels: dort steht der tiergestaltige Dämon in der Mitte des Kreises, hier geht er aussen herum; dort ist er geblendet, hier ist er sehend (d. h. wohl: die Tiermaske hatte Augenlöcher), die andern aber müssen es vermeiden, seinem unheilvollen Blick zu begegnen. Neu hinzu kommt irgend ein Requisit, mit dem er die andern schlägt: man denkt an

den „Schlag mit der Lebensrute", den die wolfgestaltigen Luperci in Rom auszuteilen pflegten. Im nordöstlichen Schottland ist das Verbot, sich umzusehen, allein erhalten (Gomme 2, 418), im übrigen England ist es vergessen. Die Gestalt des Dämons ist hier meist die eines (schwarzen) Hundes (Gomme 1, 109. 2, 407). Aber ein Hauptunterschied besteht gegenüber dem Blindekuhspiel: das Plumpsackspiel ist kein Haschespiel. Der Plumpsack wird (wenigstens in den Niederlanden und in der älteren Form des Spiels auch in Deutschland) von dem ersten Besitzer desselben hinter einem der Umstehenden verborgen; merkt dieser rechtzeitig das Geheimnis, so bemächtigt er sich desselben und hat nun das Recht, den ersten Besitzer zu schlagen; merkt er es nicht, so bleibt dieser im Besitz und schlägt den andern. Man denkt an den Kampf auf Leben und Tod um den heiligen Zweig, von dem Frazer in 'The golden bough' so ausführlich gehandelt hat; denn ein Baumzweig wird wohl der Plumpsack in seiner ältesten Gestalt gewesen sein.

Ausser andern Formen hat sich aus diesem Spiel ein Wettlaufspiel entwickelt, indem Schläger und Geschlagener um den Kreis nach entgegengesetzten Richtungen herumlaufen; wer früher an Ort und Stelle ist, tritt in den Kreis, der andre bekommt oder behält den Plumpsack, so dass, was in dem ursprünglichen Spiel das eigentlich erstrebte Ziel war, hier zur Strafe wird (Böhme II, No. 432. Züricher No. 995. Gomme 1, 144. 305). Aber vielleicht ist das doch auch eine alte Form; denn eine schwedische Volksbelustigung, die einen sehr altertümlichen Charakter aufweist, gehört hierher: Einer der Bursche kehrt sein Wams um und wird, im übrigen möglichst schrecklich ausstaffiert, unter Gelächter in ein Gebüsch geleitet, wo er auf einem Steine Platz nimmt. Nach gewissen Rufen und Gesängen kommt er mit furchtbarer Miene heraus und sucht einen von der Gesellschaft zu fangen. Wen er zuerst mit einem Stabe berührt, muss wie er gekleidet seine Stelle einnehmen. Parallelen und Deutung s. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 337. Es begreift sich dabei, dass das eigentliche Requisit, der Plumpsack, in den deutschen Spielen ganz fallen gelassen und durch einen Schlag mit der Hand ersetzt wurde. Im englischen, wo es bewahrt wurde, hat sich am Schluss eine Kussepisode eingeschoben, die man nicht mit Mrs. Gomme für den Kern des Spieles halten darf, sondern die sich vielleicht erst spät aus der auch in England üblichen Redensart 'einer Dame das Schnupftuch zuwerfen' entwickelt hat.

In diesen Zusammenhang gehört auch ein Spiel, das in England Tig oder Ticky Touchwood und Touchiron, in den Niederlanden Tekskegeven, Tikken, Tiksken-spelen etc., in der Schweiz Zicken, Eisenziggi, Zickijagen, Tschigglis, in Berlin Zeck, Eisenzeck genannt wird (Gomme 1, 83. 2, 292. 293. 304. Cock en Teirlinck 1, 73. Rochholz II. No. 23—25. Züricher No. 1003. Böhme II, No. 369). Das dem Deutschen, Niederländischen und Englischen gemeinsame Wort hat wohl nichts mit

Ziege und Zicklein zu tun, sondern gehört zu dem von Rochholz und Böhme II, No. 385 beigebrachten Ziggi, das einen Schlag auf den Kopf bedeutet. Die gegenwärtig herrschende Spielregel hat es vergessen, dass der Schlag gerade auf den Kopf des Gegners geführt werden muss; doch ist der Schluss aus der Etymologie wohl berechtigt, dass diese Regel einmal gegolten hat. Dann haben wir es hier mit dem in englischen Spielen sonst öfter auftretenden crowning (Gomme 2, 483) zu tun, durch das erst der Kriegsgefangene in das Eigentum des Herrn übergeht: so lange ihm nicht die Hand auf den Kopf gelegt wurde, darf er wieder entlaufen, sobald sich ihm Gelegenheit bietet. Das Charakteristische für unser Spiel ist aber, dass derjenige Mitspieler, der mit der Hand an Eisen rührt, von dem Verfolger nicht geschlagen werden darf. Schon Rochholz hat gesehen, dass der Verfolger damit als Dämon gekennzeichnet ist und hat Belege für die dämonenscheuchende Kraft des Eisens gegeben, die sich leicht vermehren liessen. In den Niederlanden weist auch die Tiergestalt des Fängers katjen-aan-ijzer (Cock en Teirlinck 1, 74) auf seine dämonische Natur. An Stelle des Schutzes durch Eisenberühren ist daselbst neben anderm auch Kreuzmachen und Ausspucken, deutliche *ἀποτροπαῖα* getreten (ebd. 79). Wenn in England die Form des Touch-Iron durch die des Touch-Wood fast ganz verdrängt ist, so ist das vielleicht nur spätere Entwicklung, vielleicht ist auch ursprünglich das Holz eines besonderen Baumes gemeint, wie ja gewisse Pflanzen als fuga daemonum bezeichnet werden, vielleicht auch der Spielplatz ursprünglich auf einem Holzschlag gedacht, wo die gefällten Stämme von den Holzhauern mit Kreuzen versehen zu werden pflegen, damit die vom wilden Jäger gejagten Moos- und Holzweiblein darauf vor ihm gesichert rasten können. Im Bernischen ist neben andern Abweichungen das in so vielen Spielen beliebte Asyl an Stelle des berührten Eisens getreten, der befriedete Platz, das templum, *τέμενος*, einem bestimmten Gott oder Dämon geheiligt: der sich dahin Begebende hat sich damit in Dienst und Schutz desselben gestellt, fremden Dämonen wehrt er selbst den Eintritt, aber auch an menschlichen Gegnern rächt er jede Verletzung seines Gebietes oder seiner Diener.

Von diesem Gesichtspunkte aus hascht der schwarze (wilde) Mann (Böhme II, No. 379. 380. Züricher No. 1002. Gomme 1, 34), der Nix (Nixe, Wassermann, Brunnenfrau, Hexe) jeden, der in seinen Kreis (Grube, Brunnen) einzudringen wagt (Böhme II, No. 407—10). In den Niederlanden ist es der Teufel oder tiergestaltig die Katze oder endlich vermenschlicht der 'König' (Cock en Teirlinck 1, 104). Hier wie in den meisten bereits erwähnten Spielen muss der Gehaschte dann dem Nix oder schwarzen Mann die andern fangen helfen (als der 'Hund' des Königs in den Niederlanden) oder tritt an seine Stelle; wer den Dämonen verfallen ist, wird selbst zum Dämon; man denke etwa an Ino und Melikertes, die selbst Meerdämonen geworden sind, an Sagen von Ertrunkenen, deren

Gespenster an dem Ort, wo sie ertranken, Vorübergehende hinabzuziehen suchen u. a. m. Ob Böhme mit Recht das weitverbreitete Spiel vom Häslein, das mit vors Gesicht gehaltenen Händen in zusammengekauerter Stellung hüpfend, die andern verfolgt (Böhme II, No. 409. Züricher No. 959), einer Erfindung Fröbels zuschreibt, ist mir sehr zweifelhaft; die Ersetzung des Nix oder der Hexe durch irgend eine Tiergestalt ist ganz analog den mehrfach erörterten Fällen, die vors Gesicht gehaltenen Hände entsprechen der Blendung der blinden Kuh, die zusammengekauerte Stellung, die auch der Nix einnimmt, ist charakteristisch für den Kobold und vielleicht der Anlass zu der Erfindung des oben besprochenen Spiels von Töpfen und Weinfässern. Wenn keine dialektische Variante erhalten ist, so mag dies allerdings dem Einfluss der durch Fröbel in Umlauf gesetzten hochdeutschen Form zuzuschreiben sein.

Auch die Tiergestalt ist aufgegeben, wo der Besitzer des abgegrenzten Gebietes einfach als dessen Herreli oder König oder als Tom Tiddler bezeichnet wird (Züricher No. 996. Böhme II, No. 416. Gomme 2, 298). Hier genügt aber nicht mehr das blosse Betreten des geweihten Grundes, sondern ein Eigentumsfrevel, das Sammeln von Gold und Silber, oder das Pflücken von Trauben auf dem fremden Boden muss dazu kommen, um dem Herrn des Grundes ein Recht gegen die Person des Frevlers zu geben. Oder die Tiergestalt ist erhalten, aber erscheint auch bei dem Frevler oder den Frevlern entweder als die früher besprochene Übertragung vom Spieler auf den Gegenspieler oder als wirkliche Darstellung des Einbruchs feindlicher Dämonen: so in dem Spiel vom Raben, in dessen Schloss die andern Vögel, von der Katze, in deren Gebiet die Mäuse eindringen (Böhme II, No. 415. 469). Oder es ist nur eine einzelne Maus, die mitten im Kreise (dem Gebiet der Katze) steht, während die Katze, aussen herumgehend, sich ausser Haus befindet; eine Verschiebung dieses Tatbestandes ist es, wenn wir in Wien die Kinder singen lassen: „Maus, Maus, komm heraus, komm heraus aus deinem (statt 'aus meinem') Haus, sonst kratz ich dir die Augen aus." In den Versionen, die Böhme II, No. 381 mitteilt, ist überhaupt vom Haus nicht die Rede, und das englische Spiel von Katze und Maus ist ganz nach dem Muster der Plumpsackspiele umgemodelt (Gomme 1, 64). Wie Hänsel und Gretel vor dem Pfefferkuchenhäuschen der Hexe, so knabbert im appenzellischen Kinderspiel die Maus im Pfefferkuchengärtlein der Katze deren Pfefferkuchen, bis diese durch den von den andern Kindern gebildeten Zaun hindurch nach Hause kommend, es ihr wehrt und sie zu fangen sucht (Rochholz II, No. 30). Dass der Zaun gegen die Besitzerin für die Maus Partei ergreifend, diese leicht, jene mit Widerstreben durchschlüpfen lässt, erinnert an den in den Märchen so häufigen Zug, dass ein bei einer Hexe gefangener Mensch durch freundliches Benehmen gegen die Haustiere und Hausgeräte (auch etwa die Haustür u. a. m.) diese für sich gewinnt, sodass sie seine Flucht

befördern und die Verfolgerin aufhalten. Ebenso benehmen sich die Reben des Weinberges der Katze, deren Trauben die Maus liest, im bernischen Spiel (Züricher No. 991). Statt Katze und Maus treten anderwärts grösserer Wahrscheinlichkeit zuliebe im Weinberg Fuchs und Gärtner, oder Bock und Flurschütz, im Garten Ziege und Gärtner, oder Hase und Wächter, im Obstgarten Diebe und Wächter (Böhme II, No. 381—386) einander gegenüber.

So ist es wohl auch der dem 'bösen Geist' (Mann, Tier, Wolf) gehörige Garten, in dem die Kinder spazieren gehend singen: „Wir wollen gern in Garten gehn, wenn nur der böse Geist nicht wär" (Böhme II, No. 374. 376), bis er endlich aus seinem Versteck hervorbricht und eins zu haschen sucht. Anderwärts verlassen sie sich darauf, dass das wilde Tier, das böse Ding, der Wolf, der Bär (Böhme II, No. 372. 373. 375. Züricher No. 1006. 1008) nicht vor 12 Uhr, der Geisterstunde, erscheinen darf, und zählen: „Es schlägt 1 Uhr, er kommt nicht", bis „Es schlägt 12 Uhr, er kommt." So wird im englischen Spiel die 'alte Dame' nach der Uhr gefragt: die erste Antwort ist „1 Uhr und du wirst um 2 gehängt" usw. bis „11 Uhr und du wirst um 12 gehängt", worauf die Hexe den Frager zu haschen sucht (Gomme 2, 14). Anderwärts in England und Schottland ist dies mit dem oben S. 53 besprochenen Motiv vom Nadelsuchen vereinigt (Gomme 2, 15. 404. Maclagan 133). Wenn es im englischen Spiel (Gomme 2, 396) vom Wolf heisst, er kommt nicht vor 6 Uhr oder nicht vor 7 Tagen oder Jahren oder 11 Jahren zurück, so ist der Sinn dieser Zeitbestimmung offenbar vergessen. Deutlich tritt dieselbe auch in den Spielen hervor, in denen der fangende Dämon ein Gespenst ist, das um 12 Uhr vom Tode aufsteht und auf Menschenraub ausgeht. „Steh auf, es hat eins geschlagen", rufen die Kinder in Siebenbürgen dem mit Mais bedeckten Kind, das den Toten darstellt, zu. „Ach, lasst mich noch schlafen." So geht es weiter, bis es auf den Ruf „Es hat zwölf geschlagen" aufspringt und eines der Kinder zu haschen sucht (Böhme II, No. 377). In andrer Weise wird in Mähren das Grab dargestellt, indem demjenigen Kind, das den Toten darstellt, die Kleider über den Kopf gezogen und von den andern Kindern festgehalten werden (Böhme II, No. 377). Dazu sagen sie wie in den oben erwähnten Spielen: „Die Glocke schlägt eins, sie kommt noch nicht" bis „Die Glocke schlägt elf, sie rührt sich schon", „Die Glocke schlägt zwölf, da kommt sie schon." Damit lassen sie das Kind los und springen davon, die zur Geisterstunde erwachende Tote ihnen nach. Nur hier kommt das Zählen der Stunde bei diesem Spiel vor. Das Charakteristische ist das über den Kopf gezogene Kleid, wodurch sich der Haschende wie im Blindekuhspiel und den anschliessenden Spielen als Dämon charakterisiert. So wird es in einem Ofener Spiel mit gleicher Situation als 'alte Wetterhexe' angerufen, in einem mährischen als 'alte Hexe' (Böhme II, No. 162. 158). Erst aus diesem zweiten mährischen Spiel sehen wir aber, dass unter der

Umhüllung hier mehr als im Blindekuhspiel gemeint ist, dass sie eine Mauer darstellen soll, hinter der die 'alte Hexe', die eigentlich eine Königstochter ist, verborgen sitzt. Das sagen uns die Kinder, die im Kreise um die Verhüllte herumtanzen, in einem Reim, in dem sie zugleich die Absicht ausdrücken, die Mauer zu zerbrechen. Wir haben also das besprochene Eindringen in das Gebiet des Dämons vor uns, das dieser mit der Verfolgung der Eindringlinge rächt. In der grossen Zahl der hierher gehörigen Spiele wird das noch weiter ausgeführt: das Gebäude, zu dem diese Mauer gehört, ist ein Turm, die Hände der Kinder, die das Kleid halten, sind die Steine oder Ziegel dieser Mauer (Böhme II, No. 123 bis 162. Züricher No. 947—950). Die Kinder spielen sonach eine doppelte Rolle, sowohl die der Mauer als die der Eindringlinge in die Mauer, die von dem Bewohner verfolgt werden, was aber ganz im Wesen des Kinderspiels liegt: so stellen etwa im englischen Kinderspiel von 'Little Jingo' die Kinder sowohl die Mauer des Schafstalls dar, als die darin enthaltenen Schafe (Gomme 2, 375). Dass nur eines der Kinder die Reime von der Mauer, die man zerbrechen soll, spricht und die Aktion dazu macht, indem es die Steine, d. i. die Hände der Kinder, losbricht, darf nicht dazu verleiten an einen einzelnen 'Befreier' zu denken, dem doch durch die nachherige Verfolgung schlecht gedankt wäre; vielmehr spricht und agiert dieses Kind nur als Chorführer der andern Kinder, freilich nicht, insofern sie Steine, sondern insofern sie den Frieden des Grabes störende Menschen darstellen. Dass aber die Mauer die des Grabhügels, der Turm den Hügel, das verhüllte Kind einen Toten und nach der Erweckung ein Gespenst vorstellen, geht am deutlichsten aus den Spielen hervor, wo, wie in dem Tübinger Spiel, die Kinder mit dem Ruf: „Blutiger Mann, reg mich nicht an“ davonspringen (Böhme II, No. 378, vgl. No. 424), wozu etwa, wie in dem Schweizer Spiel, noch die Nachahmung des (zwölften) Glockenschlags kommen kann, mit dem der Tote erwacht: „Bombom, blutiger Ma, läng mi net a!“ (Rochholz II, No. 28), wovon in dem bernischen (Züricher No. 947) nur die Nachahmung des Glockenschlags geblieben ist. In dem Spiel aus Mörs ist Text des Reims und Aktion etwas verändert, aber der Sinn sehr deutlich ausgedrückt: der Chorführer lugt in den Turm hinein und sagt „die Frau ist halbkrank“, nach einer Weile „die Frau ist ganz krank“, darauf „die Frau ist halbtot“, endlich „die Frau ist ganz tot.“ Dann erschallt die Glocke „a bombklam, a bombklam“, und die Tote springt auf und den Singenden nach (Böhme II, No. 139). Dieser Schluss ist dann vielfach weggefallen und dadurch der Sinn des Spiels undeutlich geworden, sodass man darin das Märchen von der Befreiung einer im Turm gefangenen Königstochter sehen konnte (Danae - Barbara), — dass das jedenfalls nicht der letzte Sinn dieses Spiels ist, dass wir es vielmehr mit einem Gespensterspiel zu tun haben, einer nur ausgeführteren Form des Spiels vom haschenden Dämon, hoffe ich gezeigt zu haben. Im Süden

der Niederlande ist das Spiel in die Analogie der Verkaufsspiele geraten und die Stelle der Königstochter vertritt ein Kartoffelsack (Cock en Teirlinck 1, 83. 165); anderwärts hat man an den babylonischen Turm oder wirklich an den der hl. Barbara gedacht (ebenda 160ff. 163ff.).

Bern.

(Schluss folgt.)

Segen gegen den Schlucken.

Von **Oskar Ebermann.**

Die Bezeichnungen für den Schlucken (singultus) sind ausserordentlich zahlreich und in den einzelnen Dialekten sehr verschieden. „Das Wort selbst", sagt Höfler[1]), „ist ein Typus der Tonmalerei in Sprachlauten der dialektisch verschiedenen Zungen, die ungefähr den Schluchzlaut nachahmen wollen, die formlich sehr weit voneinander abstehen, aber begrifflich alle diese Gemeinsamkeit des Naturlautes haben." Kaum minder zahlreich als die Namen für den Schlucken, sind die volkstümlichen Mittel[2]), die dagegen angewendet werden. Die meisten Mittel bezwecken die Schaffung eines Nebenreizes und die Ablenkung des Interesses. Unter diesen spielt das gesprochene Wort eine grosse Rolle. Da die Form der zur Anwendung gelangenden Segensprüche von den Namen des Übels, der Inhalt von den Gebräuchen und Anschauungen abhängig ist, so kann es nicht wundernehmen, dass in den verschiedenen Gegenden sich auch verschiedene Formeln herausgebildet haben und dass sich in ihrer grossen Mannigfaltigkeit nur wenige feste Typen erkennen lassen. Von der Mehrzahl der übrigen Krankheitssegen unterscheiden sich die Formeln gegen den Schlucken dadurch, dass sie nicht bestimmt sind, von einer zweiten Person, sondern von dem Leidenden selbst gesprochen zu werden. Da die Schluckauf-Segen vorwiegend von Kindern angewendet werden, so sind sie von den Sammlern häufig den Kinderliedern eingeordnet worden, aber auch in mehreren Sammlungen von Segensformeln sind einige enthalten. Auch unter den Schluckauf-Segen finden sich, wenn auch spärlich, Typen, deren Verbreitung sich nicht auf ein Sprachgebiet beschränkt, die vielmehr, gleich manchen älteren germanischen Segen, in ähnlicher Gestalt in verschiedenen germanischen Sprachen angetroffen werden. Aus Schott-

1) Höfler, Deutsches Krankheitsnamenbuch S. 231; daselbst eine sehr reichhaltige Aufzählung der volkstümlichen Bezeichnungen. S. auch unter 'Schluck', 'Häcker'.

2) Vgl. z. B. Lammert, Volksmedizin 1869 S. 241. Wuttke, Aberglaube § 587.

land wird mir von Hrn. Dr. G. H. Sander ein Segen gegen den Schlucken mitgeteilt:

1. Hickup and I
Went over a sty,
Hickup was drowned
And I went away.[1])

Dieser Spruch entspricht einem deutschen Segen so genau, dass man ihn beinahe für eine ganz wörtliche Übertragung desselben halten könnte:

2. Schluckauf und ich
Gingen übern Steg,
Schluckauf fiel 'rein,
Und ich lief weg.

(Simrock, D. Kinderbuch 1848 S. 15 No. 49; ähnlich Bartsch, Mecklenb. Sagen 2, 365 No. 1709; Müllenhoff, Schlesw. Sagen 512; Strackerjan, Aberglaube aus Oldenburg 1, 76; daher Wuttke § 502; Liebrecht, Zur Volkskunde S. 349 No. 18.)

Das englische 'sty', etymologisch dem deutschen 'Steg' entsprechend, ist in dieser Bedeutung vollkommen veraltet (Century Dictionary 4, 6011); in dem Segen ist das Wort durch den Reim bewahrt worden und beweist, dass der Spruch in England schon seit langer Zeit im Gebrauch ist.

Den wesentlichen Punkt des Inhalts bildet das Überschreiten eines fliessenden Gewässers. Man nimmt an, dass die Krankheit von einem bösen Dämon veranlasst ist, und der Leidende sucht sich von diesem zu befreien, indem er einen Bach überschreitet (Strackerjan 76), oder indem er dies wenigstens in der Segensformel behauptet. Der Aberglaube, dass böse Geister ein fliessendes Gewässer nicht zu überschreiten vermögen, ist ausserordentlich weit verbreitet und jetzt allgemein bekannt, seitdem Burns im Tam O'Shanter und Irving in 'The Legend of Sleepy Hollow' diese Anschauung des Volksglaubens humoristisch verwertet haben. In den niederländischen Segen ist an die Stelle des fliessenden Wassers das Meer getreten. So lautet ein Segen aus Utrecht:

3. Ik en de hik
Ging over't meer;
De hik ging weg
En ik kwam weer.

(A. de Cock, Volksgeneeskunde 1891 S. 177 No. 4; ähnlich daselbst No. 3. Verdam, Over Bezweringsformulieren, Leiden 1901 S. 58. Ons Volksleven 12, 103.)

Verdam vergleicht diese niederländischen Segen mit einigen deutschen, die gegen die Flechte gebraucht werden (Zeitschr. f. d. Mythol. 1, 199; Bartsch, Meckl. Sagen 2, 401 No. 1867), und meint, dass diesen dieselbe

---

1) Von einem derartigen Spruche scheint die Form eines englischen Kinderscherzes beeinflusst zu sein:

Adam and Eve, and Pinch-me,
Went over the water to bathe;
Adam and Eve were drownded,
And who do you think was saved?

(Northall, English Folk-Rhymes 1892 p. 298.)

Anschauung zu Grunde liege. Diese Annahme ist aber nur zur Hälfte begründet; denn in den deutschen Segen kommt noch ein andrer Zug des Sympathie-Glaubens hinzu. In dem ersteren deutschen Segen soll die Schwalbe, im letzteren der Mond die Fechte mit über das Meer nehmen. Der Glaube, dass ein Leiden durch den Vogelflug mit hinweggenommen werden könne, findet sich schon in lateinischen Formeln: 'Cum primum hirundinem audieris aut videris, tacitus ilico ad fontem decurres vel ad puteum et aqua oculos fovebis et rogabis deum, ut eo anno non lippias, doloremque omnem oculorum tuorum hirundines auferant.'[1])

In einem mecklenburgischen Segen ist in die Einleitung das Motiv des Streites aus andern Formeln[2]) übernommen worden, aber auch in dieser Fassung geht der Wettlauf über fliessendes Wasser:

4. Ik un de Hickup lopen tau Strid'
Wol aewer de Wid',
Wol aewer den Sot,
De Hickup blev dot. (Bartsch 2, 364 No. 1707.)

Sot bedeutet in Holstein nach Schütze (Holst. Idiotikon 4, 159) einen Ziehbrunnen, aber in der Sage vom Geldsot (Müllenhoff, Schlesw. Sagen S. 101 No. 118) wird eine 'immer hellfliessende Quelle' mit dem Worte Sot bezeichnet.

In Hamburg ist bei Kindern der folgende Segen gegen den Schlucken in Gebrauch:

5. Huckup, Snuckup,
Lôp lang Stuck up,
Lôp lang Ledder up,
Kumm nich wedder up. (Frau Prof. Roediger)

In der letzten Zeile ergibt das 'up' keinen rechten Sinn. Vielleicht hat an dieser Stelle ursprünglich t'rugg gestanden, das später wegen der Schwierigkeit der Aussprache beseitigt wurde. Wahrscheinlicher ist allerdings, dass ursprünglich in den beiden letzten Zeilen 'up' überhaupt nicht gestanden hat. So finden wir einen ähnlichen Spruch in Lübeck:

6. Hückup,
Loop't Stück up,
Loop linge langs den Redder [eingezäunter Weg],
Kumm mien Leewdaag nich wedder.

(Schumann, Volks- und Kinderreime aus Lübeck 1899 S. 14 No. 69; ähnlich Müllenhoff S. 512.)

Ein andrer Segen gegen den Schlucken wird mir aus der Gegend von Torgau mitgeteilt:

---

1) Heim, Incantamenta magica, in Fleckeisens Jahrb. f. klass. Philol., 19. Suppl.-Band (1892), S. 492 No. 99.

2) Bartsch, Meckl. Sagen No. 1697. 1701ff. 1725 u. ö. Auch die Segen gegen die Flechte bedienen sich gern des Streitmotives; vgl. Bartsch No. 1858ff.

7. Ich habe de Schlucke,
Ich habe de Bucke,
Ich hänge se uf de Stange,
Hab' ich se gar nich lange. (Hr. Rektor Lutzenberger.)

Diesem Segen scheinen einige niederländische 'tegen den hik' nahe verwandt zu sein:

8. Ik heb den hik
Ik heb den pik
[ook: ik heb hem dik]
Ik heb hem nou
Ik geef hem ou. (Ons Volksleven 10, 176 No. 24.)

Die beiden ersten Zeilen stimmen in beiden Formeln nahezu überein, und auch das Hängen auf die Stange ist möglicherweise dem niederländischen Segen ursprünglich nicht fremd gewesen. Die beiden letzten Verse finden sich nämlich in einem Fiebersegen wieder, in dem es dann weiter heisst:

ik bind ze hier neer,
ik krijg ze niet weer.
(Van den Bergh, Nederl. Myth. Wdb. 1846 S. 344. Verdam S. 54.)

Ein derartiges Abbinden der Krankheit, das allerdings besonders bei Fieber angewendet wird (Wuttke § 488), ist wohl auch in dem deutschen Segen gemeint. In der Mehrzahl der hierhergehörigen Segen aus den Niederlanden wünscht jedoch der Leidende, dass der Schlucken auf einen andern Menschen, 'die hem best verdragen kan', übergehen mögen (vgl. Volkskunde 6, 77. De Cock S. 176 No. 1 u. 2; 177 No. 5. Verdam 55 Dirksen, Volkst. aus Meiderich 1895 S. 47. Vgl. oben 4, 325).

In Torgau wird gegen den Schlucken ferner folgender Spruch gebraucht:

9. Hab'n Schlucken
Muss'n hucken
Bis nach Bete
Da vergeht e'.

An Stelle von Bete, d. i. Betau, ein Dorf in der Nähe von Torgau, werden auch beliebig andre Ortsnamen genannt, die auf -etau endigen.

In den Anweisungen zu fast allen diesen Segen wird gefordert, dass der von dem Übel Befallene die Formel wiederholt schnell und ohne dabei neuen Atem zu schöpfen[1]), sprechen soll. Dadurch geschah es, dass die Formeln, deren ursprünglicher Sinn in Vergessenheit geriet, mit den Sprechübungen zusammengebracht und nicht selten durch diese ersetzt

1) Schon im Altertum finden wir die Anschauung, dass der Schlucken durch langes Anhalten des Atems vertrieben werden kann. „Bei Platon, Symposion und Athenäus V, 2 wird empfohlen, den Atem anzuhalten oder Wasser einzuschlürfen. Si quis singultiens spiritum introrsum revocet et aliquamdiu contineat; Marcell. Empir. p. 126" (Lammert S. 241, Anm. 1).

wurden (Reiser, Sagen, Gebräuche und Sprichwörter des Allgäus 2, 445 No. 203). So sprechen junge Mädchen in Berlin, um den Schlucken zu vertreiben:

10. Ich denk' an das, was denkenswert
Und denk' bei meinem Denken,
Ob das, was mir so denkenswert,
Auch meiner mag gedenken. (Mündlich.)

Der Sinn der Anwendung dieser Sprechübung erhellt aus dem volkstümlichen Glauben, dass der Schlucken vergeht, wenn man recht eifrig an etwas denkt, z. B. an seinen Schatz (Wuttke § 537).[1]) Anderseits ist der Schlucken nach dem Volksglauben auch ein Zeichen dafür, dass jemand an die davon befallene Person denkt. Gelingt es dieser Person zu erraten, wer an sie denkt, so hört der Schlucken auf (Wuttke § 309). Diese Anschauung liegt einem andern Spruche zu Grunde, der gleichzeitig ein Liebesorakel ist, und den ich ebenfalls in Berlin gehört habe:

11. Schluckauf, Schluckauf, schlängle dich!
Sage, denkt mein Schatz an mich?
Ist er mir gut,
Gibt es mir Mut;
Ist er mir gram,
Fängt der Schluckauf wieder von neuem an. (Mündlich.)

An diesen Spruch erinnert auch eine Formel, die aus Böhmen mitgeteilt wird, nur dass der Inhalt auf Gott bezogen ist. Die beiden letzten Zeilen sind verderbt:

12. Schlucke, Schlucke, senke dich,
Gütiger Gott, gedenk an mich;
Gedenke nicht an mein Sünd' und Laster,
Sondern an meine arme Seele.
(Grohmann, Aberglaube aus Böhmen 2, 174 No. 1238.)

Ein Schluckauf-Segen, den Bartsch (2, 365 No. 1708) aus Mecklenburg mitteilt, scheint durch Umgestaltung des Anfanges eines Bastlösereimes entstanden zu sein. Die Formel lautet:

13. Huckup, Sluckup, Slaberjahn,
Lat den Huckup aewer gan!

Die Verwechslung ist hervorgerufen durch die Ähnlichkeit des Namens Huckup mit 'Huppup', womit das durch seinen unschönen Klang bekannte Instrument bezeichnet wird (in der Prov. Sachsen Parpe genannt), das von Knaben aus abgelöstem Weidenbast verfertigt wird. Ein solcher in Niederdeutschland verbreiteter Bastlösereim beginnt mit den Worten:

Huppup, Huppup, Bastajan!
Lat et Sap int Holt gahn.
(Drosihn, Deutsche Kinderreime 1897 S. 86 No. 189.)

1) In Schlesien sprechen schlückende Mädchen: 'Tröst dich mei Schatz in der Weite, wenn du ni in der Nähnde bist' (oben 4, 82).

Zum Schluss stelle ich noch kurz die Formeln zusammen, die mir noch sonst in der volkstümlichen Literatur begegnet sind, aber mit den von mir beigebrachten keinen greifbaren Zusammenhang haben:

14. Hixi-häxe, hinterm Hag!
Nimm mer's Hixe-häxe ab!

(Rochholz, Alem. Kinderlied 1857 S. 343 No. 956; ähnlich G. Züricher, Kinderlied 1902 S. 16 No. 56.)

15. Huckup, Sluckup,
Loep lang' de Häg',
Kum nümmer to Wäg',
Huckup ga weg.
Ga vör min Nabers Doer,
Maek en lüttes Knickschen foer,
Huckup ga weg. (Müllenhoff 512.)

16. Hundeli — Mutzeli
Stumpeli, Guetseli
und en chlîne Plödeler. (Rochholz, Alem. Kl. S. 343.)

17. Häck.r, häck.r,
réit über d. äck.r,
reit über d. bråh,
reit de alte weibər nå.

18. Häckər,
spring îbr d. äcker,
spring îbr d. ro˜i˜
und láich de alte wéiber ho˜i˜.

(Buck, Medizinischer Volksglaube in Schwaben 1865 S. 64 f.; daher Birlinger, Aus Schwaben 1, 481 f. Lammert S. 241.)

19. Schlücken,
Fahr übern Rücken,
Fahr übern Rhein,
Lass den Schelmen Schlücken sein.

(Simrock, Kinderbuch S. 15 No. 50; ähnlich Rochholz S. 343 No. 957 b.)

20. Snik, snik,
Springt over me rik [= rug]
Da je de nekke en de beene brik [= breekt].
(De Cock S. 177.)

21. Hösch, hösch,
Gang in Tenn und dresch!
Tu an Übergang,
Dass mir mei Hösch vergang!
(Reiser 2, 445 No. 202.)

22. Schluckop un ik
Wy stegen dœr en knik,
Ik köem daerdœr,
Schluckop bleef dafœr.
(Müllenhoff S. 512.)

23. Hikke Prikke mødte mig.
Vandløs krukke gi'er sød Mælk at drikke.

(Thiele, Danmarks Folkesagn 3, 104 No. 454.)

Nachtrag: Im Simmental spricht der vom Schlucken Befallene: 'Ich han der Hösch', worauf ein andrer erwidert: 'Dass Gott der ne lösch!' (Zahler, Die Krankheit im Volksglauben des Simmentals 1898 S. 114). Eine Formel aus Sicilien gibt Liebrecht, Zur Volkskunde S. 349. [Isländisch: oben 8, 155. Französisch: Rolland, Rimes et jeux de l'enfance 1883 S. 351. Diese beiden Formeln sind neun- oder siebenmal in einem Atem zu sprechen.]

Berlin.

Ungarische Volksmärchen.

Übersetzt von **Elisabet Sklarek.**[1])

I. Der alte Pilinko.[2])

Es war einmal, wo war's nicht, da war einmal eine Frau und ein Mann. Winter war's; die Frau ging fort in die Spinnstube, und der Mann blieb allein zu Hause. Und da seufzte er vor sich hin: „Sieben Jahre sind's, dass ich kein Schwein ass; möge der Teufel oder Gott kommen, nur gebe er mir ein fettes Schwein!"

Bei diesen Worten klopfte ein Mann an: „Was rechnest du nach, armer Mann?" — „Nichts." — „Aber leugne doch nicht! Ich sehe, dass du etwas nachrechnest." — „Nun, ich dachte nur daran, dass ich seit sieben Jahren kein Schwein gegessen habe." Darauf sagte der Mann: „Weisst du was? Ich gebe dir sieben fette Schweine; gib mir dafür nur das, was du in deinem Hause nicht weisst. In sieben Jahren komme ich es zu holen." Der arme Mann dachte nach, was er in seinem Hause nicht wisse, aber er konnte nicht darauf kommen. Und so ging er auf die Rede des fremden Mannes ein. Er erhielt auch die sieben Schweine.

Die Frau ging unterdessen immer in die Spinnstube, und als ein halbes Jahr um war, bekam sie einen schönen Knaben. Da fiel dem armen Mann ein, was das war, was er in seinem Hause nicht gekannt hatte, und dass er sein eigenes Kind dem Teufel übergeben hatte. Der arme Mann weinte, jammerte; der Knabe gedieh, wuchs heran und wurde so schön, dass der arme Mann gar nicht vom Weinen lassen konnte. Oft fragte der Knabe seinen Vater, warum er weine; doch der sagte es ihm niemals, weinte nur noch mehr. Einstmals kam der Knabe heim; niemand war daheim beim Hause, und da sah er einen Brief auf dem Balken weiss hervorblinken. Er ergriff ihn, nahm ihn herunter und las ihn; jetzt erfuhr er, dass sein Vater ihn, noch ehe er geboren war, dem Teufel übergeben hatte. Der Knabe überlegte, was er tun sollte, und überlegte solange, bis er zu seinem Paten, dem Pfarrer ging, ihn um Rat zu fragen. Der Pfarrer gab ihm eine geweihte Rute, Weihrauch, Weihwasser, ein Rauchfass. Dann unterwies er ihn, was er tun sollte, wenn er bei der Höllentür anlangte: „Zuerst räuchere, besprenge die Teufel mit Weihwasser; dann, wenn sie fragen, was du wünschst, fordere deines Vaters Brief, den er noch vor deiner Geburt dem Teufel gegeben hat!"

Ging der Knabe, wanderte auch höllenwärts, und als er wanderte, da schwebte sein Schutzengel die ganze Zeit über seinem Haupte. Einmal kam er in einen grossen wilden Wald; dort war ein grosses Holzhaus, in das kehrte er ein, um auszuruhen. Niemand war dort im Hause, nur die Frau, und die sprach erschrocken zu dem Knaben: „Was suchst du hier, wohin selbst der Vogel nicht kommt? Hier wohnt der alte Pilinko; der erschlägt dich, wenn er heimkommt." Als sie das gesagt hatte, konnte man schon hören, wie der alte Pilinko herankam. In ihrer Angst verbarg die Frau den Knaben unter einem Trog. Als der alte Pilinko hereinkam, witterte er gleich den fremden Geruch. „Wer ist hier versteckt?" Der Knabe kroch mühsam unter dem Trog vor und sprach zum alten Pilinko also:

1) Fortsetzung der oben 12, 124 besprochenen Sammlung von 48 ungarischen Volksmärchen, ausgewählt und übersetzt von E. Sklarek (Leipzig 1901).

2) Magyar Nyelvőr 15, 569 (1886): Az öreg Pilinkó. Aufgezeichnet von Stephan Szomaházy in Veszprém.

„Ach Grossvater, zürnt mir nicht! Ich wandere höllenwärts, denn mein lieber Vater übergab mich schon vor meiner Geburt den Teufeln. Jetzt will ich den Brief zurückholen.“ Da wurde der alte Pilinko plötzlich ganz besänftigt und sprach zu dem Knaben: „Wenn du in die Hölle gehst, so erkundige dich dort, was mit dem alten Pilinko geschehen wird, und geh hier nicht vorüber, wenn du zurückkehrst. Diesen Hammer und diese Nägel tu in deinen Ranzen, und wenn du in die Höllentür trittst, beginne zu nageln, zu hämmern, und wenn man dich fragt, was du machst, so sprich, du wolltest eine Kirche bauen!“ Der Knabe steckte die Nägel und den Hammer in seinen Ranzen, dann ging er, wanderte der Hölle zu. Sein Schutzengel schwebte die ganze Zeit über seinem Haupte.

Als er bei der Höllentür anlangte, nahm der Knabe das Rauchfass und räucherte, und die Nägel und den Hammer. Nach einer kleinen Weile kam ein hinkender, rotmütziger Teufel an die Tür: „Was machst du hier, Knabe?“ — „Wenn ihr meines Vaters Brief, den er noch vor meiner Geburt gab, nicht herausgebt, so baue ich hier gleich eine Kirche.“ Die Teufel warfen sehr erschrocken den Brief hinaus, der mit des Vaters Blut geschrieben war. Als nun der Brief in den Händen des Knaben war, fiel ihm der alte Pilinko ein, und er fragte die Teufel, was mit dem alten Pilinko geschehen werde. „Er wird gehechelt und sein Rücken mit einem blanken Rasiermesser bearbeitet werden.“

Nun gut, der Knabe ging, wanderte, und einstmals gelangte er wieder in den grossen finstern Wald und fand auch das Holzhaus. Der alte Pilinko erwartete ihn schon draussen an der Tür. „Was sagten die Teufel?“ — „Er wird gehechelt und sein Rücken mit einem blanken Rasiermesser bearbeitet werden.“ Der alte Pilinko wurde sehr traurig und fragte den Knaben, wie er errettet werden könnte. „Wie betest du, wenn du früh morgens aufstehst?“ — „Ich denke darüber nach, wieviele ich töten, wieviele ich berauben werde.“ Da ging der Knabe fort und brachte dem alten Pilinko einen trocknen Zweig, den pflanzte er neben einer Quelle ein und sagte, solange sollte er auf den Knien mit gefalteten Händen sprechen: „Ich bete Gott an“, bis der trockne Zweig sprosst und ausschlägt, bis er Blatt und Knospen treibt und soviel Äpfel auf ihm wachsen, als der alte Pilinko Sünden auf sich hat. Dann, wenn die Äpfel alle abgefallen sind, dann ist er auch von der Strafe erlöst. Der Knabe ging, wanderte heimwärts und wurde ein Pfarrer wie sein Pate.

Einstmals erschien wieder sein Schutzengel vor ihm: „Spanne an!“ — „Wohin gehen wir?“ — „Spanne du nur an, ich werde die Pferde schon lenken.“ Der Knabe stieg ein, der Schutzengel auch, und er jagte und jagte, bis sie auf einmal in einer grossen Wildnis anlangten, wo der alte Pilinko auch jetzt noch auf den Knieen lag. Der Zweig hatte jetzt gesprosst, war ausgeschlagen, Blätter und Knospen hatte er auch getrieben, auch Äpfel wuchsen auf ihm, waren auch abgefallen, doch noch zwei Äpfel waren drauf, so gross wie ein Eimerfass. Der alte Pilinko war jetzt nur noch lauter Moos und Haar. Da liess ihn der Knabe beichten. „Auch den tötete ich, auch den tötete ich.“ Endlich sagte er mit traurigem Gestöhn: „Meinen lieben Vater tötete ich auch.“ Darauf fiel der eine Apfel, der so gross war wie ein Eimerfass, herunter. „Auch meine liebe Mutter habe ich getötet.“ Da fiel der andre Apfel mit Gepolter herunter. Der alte Pilinko war plötzlich in einen grossen, breitästigen Baum verwandelt.

Der Knabe und sein Schutzengel jedoch gingen, wanderten wieder heimwärts. Vielleicht sind sie jetzt auch noch nicht zu Hause angelangt.

[Dies Märchen, das die Motive des von seinem Vater dem Teufel versprochenen Knaben und der Begnadigung eines reuigen Sünders durch das Wunder eines blühenden

Stabes miteinander vereinigt, ist bei Slaven und Deutschen und bis nach Irland verbreitet.[1]) Die vorliegende ungarische Fassnng, die von der durch Kriza No. 18 (Notes and Qneries 6. ser. 10, 63. 1884 und Jones-Kropf, Folk-tales of the Magyars 1889 p. 7: 'Stephen the murderer') veröffentlichten abweicht, zeigt verschiedene Unklarheiten. Vor allem fällt auf, dass der Räuber den Knaben nochmals nnterweist, wie er den Teufeln den Schnldschein seines Vaters abnehmen soll. Woher wusste er so gut in der Hölle Bescheid? Viel begreiflicher wird der Rat, wenn er nicht von einem Räuber, sondern wie in einem lothringischen, einem dänischen und einem irischen Märchen (Peters, Aus Lothringen 1887 S. 167: 'Der Tenfelsbanner'. Skattegraveren 4, 103. 1885. Grimm, Irische Elfenmärchen 1826 S. XXXV) von einem Zanberer[2]) ansgeht. Vermntlich aber ist auch dies eine Entstellung und das Ursprüngliche vielmehr, dass der Knabe von einem Heiligen oder Geistlichen Anweisnng erhält und dass der Ränber ihm nur (wie in dem Märchen von der Reise zum Schicksal: Sklarek 1901 No. 2—3) eine Frage über sein Los aufträgt, auf die er aus der Hölle Antwort holen soll. Der legendenhafte, geistliche Charakter des Märchens ist unverkennbar; nnr möchte ich nicht so bestimmt wie F. v. d. Leyen (Das Märchen in den Göttersagen der Edda 1899 S. 65) behaupten, dass eine schriftliche Aufzeichnung den verschiedenen Erzählern als Quelle vorlag. Gerade der Name des Räubers, auf den sich v. d. Leyen stützt, zeigt die durch mündliche Tradition hervorgerufenen Abwandlungen. Den Namen Stephan nnd Pilinko der ungarischen Fassnngen entspricht in den slavischen meist Madej (d. i. Amadens), im dentschen Madeja (Bartsch, Schles. Provinzialblätter n. F. 4, 26 No. 4) und Matthes (Meier, Vm. aus Schwaben 1852 No. 16), irisch Mathew (Abercromby, Folk-lore Journal 2, 34: 'The gentleman traveller'), dänisch Midian (Grundtvig, Folkeminder 2, 61. 1861 und Folkeæventyr 1884 S. 174), litauisch Dimijan (Leskien-Brugman, Litauische Volkslieder 1882 S. 500 No. 45); aber es erscheinen auch ganz abweichende Namen, wie der biblische Barabas (Schulenburg, Wend. Volkssagen 1880 S. 60. Pröhle, M. f. d. Jugend 1854 No. 63. Schambach-Müller, Niedersächs. Sagen 1855 S. 320 No. 32), Hütl (Schönwerth, Oberpfalz 3, 35. 1859), Lipskuljan (Haupt-Schmaler, Volkslieder der Wenden 2, 176. Schulenburg, Wend. Volkstum 1882 S. 13), Remiasz, Záhoř, Beno (Leskien-Brugman S. 576), Karl (Åberg, Nyländska Folksagor 1887 No. 114), Cypri bisp d. i. Cyprianus (Skattegraveren 4, 103) nnd Michael Scotus (Grimm, Ir. Elfenm. S. XXXV). Über Entstehung und Alter der Legende wage ich ohne Kenntnis der slavischen Fassnngen keine Vermntung. — Das in verschiedenen Gestaltungen der Gregorlegende (Rnssische Revue 17, 189f.), wie in den Sagen vom Tannhäuser, von der freiwillig kinderlosen Fran und andern Büssern (oben 7, 458 zn Alcover 2, 314) wiederkehrende Wnnder des blühenden Stabes ist aus unsrer Erzählung anch in ein von Friedrich Müller (Sitznngsber. d. Wiener Akad. 61, 172. 1869) veröffentlichtes Zigeunermärchen eingedrungen. — J. B.]

2. Das Teufelsliebchen.[3])

Es war einmal in einem Dorf eine Spinnstube, wo immer fünfzehn Mädchen spannen, und ihrer vierzehn hatten jede ihren Liebsten, aber die schönste hatte keinen. Die andern spotteten ihrer, dass sie keinen Liebsten habe; drum sprach sie: „Mich soll's nicht kümmern, und wenn's auch ein Teufel wäre, wenn ich nur

---

1) R. Köhler, Kleinere Schriften 1, 403f. Dazn noch Rosegger, Ausgew. Schriften 4, 407 (1882). Über die slavischen Fassungen vgl. Leskien-Brugman S. 576. Karłowicz, Wisła 1888—89, wozu Brückner, Archiv f. slav. Phil. 12, 497 ein Gedicht von J. Wagilewicz (1837) nachträgt. Mickiewicz, Vorlesnngen über slav. Literatnr 1, 71 (1843). — Sohn dem Teufel verschrieben: Grimm No. 12. R. Köhler 1, 310 u. ö. Sendung zur Hölle: R. Köhler 1, 133. 67.

2) In dem zweiten irischen Märchen (Folk-lore Journal 2, 34), das im Eingang durch andre Erzählungen (R. Köhler 2, 357. 679 und 3, 228) beeinflusst ist und die Verschreibung durch einen weiblichen Teufel dem Sohne (nicht dem Vater) entlocken lässt, ist statt des Räubers ein Kartenspieler eingetreten, der ein Bruder des hilfreichen Priesters ist.

3) Nyelvőr 8, 328: Az ördög szeretö. Anfgezeichnet von Lajos Szücs in Veszprém.

schon irgend einen hätte!“ Wie sie dies ausgesprochen hatte, da erschien plötzlich vor ihr ein herrlicher Jüngling, den das Mädchen so angaffte, dass sie darüber das Knäuel aus der Hand fallen liess. Der Jüngling sprang geschwind hin, hob das Knäuel auf; doch das Mädchen konnte sich nicht satt sehen an dem Jüngling. Und wieder liess sie das Knäuel fallen, und wieder hob es der Jüngling auf und gab es ihr. Zum drittenmal liess sie das Knäuel fallen; auch diesmal wollte es der Jüngling aufheben; doch das Mädchen liess es nicht zu und sagte ihm, er sollte sich nicht bemühen, sie würde es schon selbst aufheben. Als sich das Mädchen nach dem Knäuel bückte, sah sie, dass der Jüngling einen Pferdefuss hatte. Gleich flüsterte sie ihren andern Gefährtinnen zu: „Seht, mein Liebster hat einen Fuss wie ein Pferd!“ Die sahen es auch und sagten sich, dass dieser ein Irrwisch sei. Sie erschraken sehr, die vierzehn, liefen fort und riefen drei Priester; doch als die hinkamen, war der Irrwisch nicht mehr in der Spinnstube. Die Priester blieben ein Weilchen dort. Da auf einmal klopfte der Irrwisch an die Tür, ob er eintreten dürfe. Der eine Priester sagte gleich: „Alle guten Geister loben den Herrn.“ Der Irrwisch klopfte wieder an, worauf auch der zweite Priester sprach: „Alle guten Geister loben den Herrn.“ Er klopfte auch zum drittenmal, und auch der dritte Priester sagte: „Alle guten Geister loben den Herrn.“ Der Jüngling aber stiess mit dem Fuss gegen die Tür, dass der Abdruck seines Fusses darauf sichtbar wurde, raffte sich auf und ging von dannen.

Das Mädchen aber grämte sich sehr, dass sie ihren Liebsten nicht eingelassen hatten, und starb vor Kummer. Noch bei Lebzeiten hatte sie hinterlassen, man solle sie nicht mitten durch die Strasse tragen und nicht auf dem Kirchhof begraben, sondern am Waldesrande. Und sie erfüllten auch ihren Wunsch und begruben sie am Waldesrande.

Als es zum Frühling ging, siehe, da wuchs dort eine schöne rote Tulpe. In dem Dorf aber wohnte ein Graf. Einstmals fuhr er dort vorüber, und wie er sich umschaute, erblickte er die Tulpe und sagte seinem Diener, er solle die Tulpe abpflücken, die dort am Waldesrand stehe. Der Diener ging auch eilig hin und fasste ihren Stengel; aber er konnte sie nicht abpflücken. Da ging der Graf selbst hin und pflückte sie gleich. Er stieg in seine Kutsche, nahm die liebe Blume in die Hand und jagte heim. Als er auf der Strasse fuhr, stiess der Irrwisch mit dem Fuss an die Wagenwand, dass die Spur seines Fusses dort blieb; der Graf aber erschrak; er schickte seinen Diener herunter, dass er nachsehe, wer das sei. Der Diener sah niemanden, stieg wieder auf die Kutsche, und sie fuhren weiter. Als sie weiterfuhren, stiess wieder jemand an die Wagenwand; doch der Graf beachtete das jetzt gar nicht, sondern jagte hurtig heimwärts. Als sie zu Hause angelangt waren, setzte der Graf die Blume in ein Glas, denn er liebte sie sehr. Dann aber ass er Abendbrot und stellte etwas davon ins Fenster, um es am nächsten Tage aufzuessen. Doch traun, am nächsten Tag war nichts davon da; denn wenn niemand im Zimmer war, schüttelte sich die Blume geschwind und wurde ein wunderschönes Fräulein.

Der Graf beschuldigte immer seinen Diener und seinen Knecht, dass sie aufgegessen hätten, was er übriggelassen hatte; die aber besprachen sich miteinander, dass sie fortgehen und nicht weiter dienen würden, wenn er sie noch einmal beschuldigte. Weiter befahl der Graf dem Diener, dem aufzulauern, der sein Essen verspeise. Abends, als der Graf Abendbrot gegessen hatte, versteckte sich der Diener neben dem Ofen in einem Schrank, der ein kleines Fenster hatte. Wie er dort auf der Lauer lag, sprang die Blume auf einmal aus dem Glase, schaute sich im Spiegel an, und ein herrliches Fräulein wurde aus ihr. Dann kämmte sie

sich schön, stellte das Essen auf den Tisch und ass. Der Diener aber sprach kein Wort zu ihr, schaute nur zu. Früh morgens, als der Graf aufgestanden war, fragte er den Diener, was er gesehen habe. Der Diener aber sprach: „Das sage ich nicht; denn der Herr Graf würde es doch nicht glauben; doch legt Euch heute Abend auf die Lauer, dann werdet Ihr es schon erfahren; auch rate ich Euch: schlaft nicht ein!"

Nach dem Abendessen verbarg sich der Graf im Schrank und wartete, was er wohl sehen würde. Da plötzlich stieg die Blume aus dem Wasser, schüttelte sich, ging hin zum Spiegel, beschaute sich darin, und wieder wurde ein Fräulein aus ihr. Sie wollte sich an den Tisch setzen; doch der Graf trat vor und sprach zu ihr: „Du bist diese schöne Blume, die immer mein Essen verspeist?" Das Fräulein erwiderte gar nichts darauf, denn sie fürchtete sich sehr. Zum andernmal fragte sie der Graf: „Du bist diese schöne Blume, die immer mein Essen verspeist?" Das Fräulein jedoch erwiderte: „Ich bin es; denn die Teufel fechten mich immer an. Doch ich frage dich, wie könnte ich davon erlöst werden?" Der Graf jedoch sprach zu ihr: „Wenn du sieben Jahre auf einem Baume sitzest und nicht isst, nicht trinkst, auch nicht sprichst und nichts tust, dann werden die Teufel dich nicht mehr anfechten."

Aber das Fräulein gefiel dem Grafen, und er nahm sie zur Gemahlin. Als dann die Hochzeit gewesen war, stieg sie auf eines Baumes allerhöchsten Gipfel, wo ihr Haar so wuchs, dass es herabreichte bis zum Stamm des Baumes. Der Graf aber grämte sich, dass er seiner Frau angetraut war und sie dennoch jetzt dort lassen sollte. Er fuhr immer spazieren, keinen andern Zeitvertreib hatte er. Einstmals schlugen sie sich wieder waldwärts, und hinter dem Wagen lief auch ihr Hund, der sprang immerzu an der Wagenwand hinauf, denn er sah, dass jemand auf dem Baum sass. Der Kutscher schaute auch hinauf auf den Baum und sah, dass jemand oben war. Er hielt sogleich die Pferde an, dann sagte er dem Grafen, er sehe etwas auf dem Baum. Der Graf aber befahl dem Kutscher, es vom Baum herunterzubringen. Doch das hörte das Fräulein und erwiderte darauf, sie dürfe nicht hinabsteigen, noch seien die sieben Jahre nicht um.

Na gut; sie kehrten heim, und nach sieben Jahren gingen sie wieder in den Wald. Der Graf befahl wieder seinem Diener, sie herabzutragen. Das Fräulein sprach auch jetzt kein Wort. Der Diener holte sie vom Baum und trug sie in den Wagen neben den Grafen, der jetzt auch noch nicht sicher wusste, ob das ehemals seine Gemahlin gewesen sei. Und nun herzten und küssten sie sich von neuem, kehrten geschwind heim, und zu Hause hielten sie wieder Verlobung; nach ein paar Tagen war die Hochzeit, die jetzt noch grösser war als das erste Mal, nur deshalb, weil die sieben Jahre um waren und sie von der Anfechtung der Teufel erlöst war. Sie liebten sich sehr; sie lebten sehr lange und leben auch jetzt noch, wenn sie nicht gestorben sind.

[Eine wunderliche Mischung verschiedener Märchenelemente: des Teufels beim Tanz, des in eine Blume verwandelten Mädchens (Cosquin, Contes pop. de Lorraine 1887 zu No. 28) und der stumm auf einem Baume sitzenden Jungfrau (Grimm No. 49).]

3. Die Kröte und die Jungfrau Maria.[1])

Bitterlich weinend zog die Jungfrau Maria in ihrem grossen Schmerz des Wegs. Sie trauert, trauert, weint, härmt sich. Da begegnet sie einer Kröte. Fragt die Kröte: „Wohin gehst du, wohin gehst du, schöne Jungfrau Maria? Was

1) Nyelvőr 5, 570: A béka és a szüz Mária. Aufgezeichnet von Rokonföldi in Klézse, Moldva.

trauerst du, was härmst du dich?" Die Jungfrau Maria antwortet: „Wie sollte ich nicht weinen, arme Kröte? Einen Sohn hatte ich, den haben sie getötet." Darauf versetzt die Kröte: „Weine nicht, weine nicht, schöne Jungfrau Maria! Ich hatte zwölf und in einer Radspur hat ein Rad sie alle zermalmt; dennoch weine ich nicht." Da erwidert die Jungfrau Maria: „Wenn du deine Söhne nicht beweinst, so sollst du auch nimmer verwesen."

Darum verwest die Kröte nicht, auch wenn sie stirbt; sie vertrocknet nur. Wer's nicht glaubt, suche eine verendete Kröte. Gedenket der Jungfrau Maria!

Sprichwörter und Redensarten,

in der Bukowina und in Galizien gesammelt von **Ludmilla** und **Raimund Kaindl.**

(Schluss zu 12, 443—448.)

Zwietracht, Uneinigkeit.

129. Odno do lisa, druhy do bisa (h. Das eine in den Wald, das andre zum Teufel).

130. Baba (pip) u dzwin, ditko u kłepało (h. Das Weib [der Geistliche] läutet die Glocke, der Teufel schlägt das Klapperholz[1]).

131. Hde bohatu perciu i woda perczena (h. Wo viel Pfeffer [d. h. viel Zank] ist, dort ist auch das Wasser gepfeffert [d. h. ist alles mit Schwierigkeiten verbunden]).

132. Odno chodyt u gitcze, a druhy u netrudne (h. Der eine Teil [des uneinigen Paares] geht zum Teufel, der andre zum Satan).

133. Odno płeszczyt u ładoń, druhy krewyt se (h. Eines klatscht vor Freude, das andre verzieht vor Weh das Gesicht).

Unordnung, Verkehrtes, sonderliches Gebaren.

134. U skreny pid ławycyu (h. Im Kasten unter der Bank [der Kasten steht nämlich nie unter der Bank]).

135. Dousza sereda wid pietnyci (h. Der Mittwoch ist länger als der Freitag).

136. U naszego dobrodzieja dłuszy piątek jak niedziela (p. Bei unserm gnädigen Herrn ist der Freitag länger als der Sonntag).

137. Hoła, bosa, u winku (r. Bloss und nackt, aber ein Kranz am Kopf).

138. Jak, tak, aby ne po ludzki (h. Wie immer, nur nicht menschlich).

139. Pasuje jak wół do karety (p. Passt wie der Ochse zum Staatswagen).

140. Ni do boha, ni do ludej (h. Nicht zu Gott, nicht zu den Menschen ähnlich).

Auf die Selbstsucht.

141. Brat sobi rad, a sestra sobi nesła (r. Der Bruder wollte alles für sich, und die Schwester nahm alles für sich).

142. Kazdy sobi rzepkę skrobie (p. Jeder schabt für sich die Rüben).

---

1) Am Karfreitag und Karsamstag werden nicht die Glocken geläutet, sondern es wird mit Hämmern auf ein Brett geklopft.

Auf einen Schlauen (einen „Dreher").

143. Krutysz jak firman batohom (r.) = Kręci jak furman batogim (p). (Er dreht wie ein Fuhrmann mit der Peitsche.)

144. U neho hadok jak u psa stežok (h. Er hat so viele listige Gedanken, wie der Hund Stege).

145. A jüdisch Kepl (ein jüdischer Kopf).

146. Ein Zigeuner (Armenier) steckt drei Juden in den Sack.

Unverlässlichkeit.

147. Jak nema boha doma, to świti hulajut (h. Wenn Gott nicht zu Hause ist, tanzen die Heiligen).

148. Wenn die Katze nicht zu Hause ist, tanzen alle Mäuse (haben die Mäuse Kirchweih).

Herrengunst; Quod licet Jovi, non licet bovi; „Mit grossen Herren ist nicht gut Kirschen essen" (zugleich bei nicht eingehaltenem Versprechen).

149. Pańska łaska do poroha; ubicieu pan kozuch, tepły jeho słowo (h. Herrengunst reicht nur bis zur Schwelle [d. h. bis man hinter der Tür ist]; versprochen hat der Herr den Pelz, warm ist aber nur sein Wort).

150. Co komu służy: chłopu kij, panu zegarek (p. Jedem das Seine; dem Bauern den Stock, dem Herrn die Uhr).

151. Ne dla psa kubasa, ne dla pana sało (h. Für den Hund ist nicht die Wurst, für den Herrn nicht der Schmer [Fett]).

152. Pan z panem się zgodzi, a chłop w skure (w dupy) dostani (p. Der Herr wird mit dem Herrn einig; der Bauer erhält die Prügel).

Arm und Reich; dem Reichen gelingt alles; wo nichts ist, kommt nichts hin.

153. Hde doniok sim, tam dolia wsim; a de odna, i tij hydna (h. Wo sieben Töchter sind, sind alle glücklich; wo eine nur ist, ist auch diese unglücklich).

154. Bidnomu usidy witer u oczy (h. Dem Armen bläst überall der Wind ins Antlitz).

155. Hołyj rozboju ne bojit sia (r. Der Nackte fürchtet nicht den Räuber).

156. Bohaczewy kohut jejce znesyt i byk tele nosyt (h. Dem Reichen legt der Hahn Eier, und der Stier wirft ihm ein Kalb).

157. Bohaczewy ditko za durno dytynu kołyszy, a bidnomu i za hroszi ne chocze (h. Dem Reichen wiegt der Teufel umsonst sein Kind, dem Armen will er es auch nicht um Geld tun).

158. Chto hodyn, tot ne hołodyn (h. Wer etwas kann, der hungert nicht).

159. Jak maje swij chlib u torbi, ta siede pre horbi (h. Wer sein Brot in dem Sacke hat, der kann sich am Hügel setzen [ist unabhängig]).

160. Huszcza dity ne roshonyt (h. Vor Überfluss laufen die Kinder nicht weg).

161. San mugen kan alles vertrugen (Sein Magen kann alles vertragen).

Um etwas als selbstverständlich zu bezeichnen; um überflüssige Aufklärungen zurückzuweisen.

162. Znajszou sokeru pid ławyciu (h. Er fand die Axt unter der Bank [dieselbe liegt nämlich immer dort]).

163. Ne ucze mene płakaty (h. Lehre mich nicht weinen).

Das Ei des Kolumbus.

164. Za panią matką idzie pacierz gładko (p. Nach der Mutter ist leicht beten [d. h. wenn die Mutter vorbetet]).

Bei ungebührlichen überspannten Wünschen; Warnung vor zu grossen Hoffnungen; Trost in Widerwärtigkeiten.

165. Choczy tobi si uczerasznoho (h. Du willst den gestrigen Tag).

166. Kortyt Moszka gugel, kiglach (h. Der Moschko hat nach der Festspeise Verlangen).

167. Mynuła Iwanka smytanka (h. Vorüber ist die Sahne für den Iwanko [vorüber sind die guten Zeiten]).

168. Ne zausidy u seredu Petra (h. Peter fällt nicht immer auf einen Mittwoch [nicht immer geht es gleich]).

169. Nagijause gid na mid, taj lech bez weczeri spaty (h. Der Alte machte sich Hoffnung auf Honig und ging schliesslich ohne Nachtmahl schlafen).

170. Odnym si Hryciu kisz, abo spy, abo jisz (r. Freue dich mit einem, Gregor; schlaf entweder, oder iss).

171. Niema bez pracy kołaczy (p. Ohne Arbeit gibt es keine Kolatschen [Kuchen]).

172. Chetro, mudro, ne wełekim kosztom (r. Schlau, gescheit, ohne grosse Kosten).

173. Bilszy dniu jak koubasiu (r. Es gibt mehr Tag als Würste).

174. Eh, to za bohato dwa hryby u odyn borszcz (r. Zwei Schwämme sind zu einer Sauersuppe zuviel).

175. Kortyt jak złodija ukrasty (r. Es gelüstet ihn, wie den Dieben das Stehlen).

176. Nahadaj kozi smert, a ona każe, riż mene (h. Wenn du die Ziege an den Tod erinnerst, sagt sie, schlachte mich [Warnung, jemanden an seine Wünsche zu erinnern]).

177. Dusza rogata, nie wyłazi tak prędko (p. Die Seele ist gehörnt, sie schlüpft nicht so rasch heraus [also tröste dich, du stirbst nicht sobald]).

178. Treba sy poperty, aby umerty (h. Auch das Sterben kostet Anstrengung).

179. Jak świt świtom, ne tańciowała swynia z witom (h. So lange die Welt besteht, hat ein Schwein mit dem Schulzen nicht getanzt [Unmögliches]).

Genügsamkeit; das Eigene das Beste; das Ausleihen.

180. Z czużoho konia sered dorohy zkidajut (h. Vom fremden Pferd wirft man mitten am Weg herunter).

181. Lipszy swoje łatany, jak czuże fatany (h. Besser das Eigene, wenn es auch geflickt ist, als das vom Fremden Genommene).

182. Za czuże łeczko dasz swiji remynecz (h. Für das fremde Bastseil wirst du deinen Riemen geben).

183. Daj rukamy, a ne widchodesz nohamy (h. Leih das Deine weg mit den Händen, und du wirst es nicht mit den Füssen zurückerhalten).

Über störende Hilfe; vergebene Hoffnung auf Hilfe.

184. Zmyłuwau se bich nad rakom, dau mu z zadu oczy (r. Gott erbarmte sich über den Krebs und gab ihm rückwärts Augen).

185. Nim sonce zijdy, rosa oczi wijst (h. Bevor die Sonne aufgeht, verzehrt der Tau die Augen).

186. Kazał pan, zrobił sam (p. Der Herr befahl es, hat aber es selbst schliesslich machen müssen).

Wie der Schelm ist, so denkt er; wie der Herr, so der Knecht.

187. Jakie jichało, taki zdybało (r. Was für einer gefahren ist, so einem ist er begegnet).

188. Kto jada flaki, mysli, ze każden taki (p. Wer schlechtes Fleisch isst, glaubt, dass jeder so sei).

189. Kocioł garnkowi przegania, a sam smoli (p. Der Kessel tadelt den Topf und ist selbst verrusst).

190. Jaki pan taki kram (p. Wie der Herr, so der Kram).

191. I kohut na swojim smitiu gospodar (r. Ein Hahn spielt am Misthaufen auch den Wirt).

192. Kto z kim przestaje, takim się sam staje (p. Mit wem man Umgang pflegt, dem artet man nach).

Wenn man jemandem, der ohnehin schon sehr in Anspruch genommen ist, weitere Arbeiten zumutet, ihn belästigt.

193. Tyć Pańka u oku, a Pańko i tak slipyj (h. Stich den Panko ins Auge, obwohl er ohnehin schon blind ist).

Wenn jemandem etwas gelingt, was man nicht erwartet hat, was seine Kenntnisse und sein Wissen überragt.

194. Bohu djekuwaty świjetomu, szo dau jisty pustomu (h. Dank sei dem hl. Gott, dass er dem Taugenichts Essen gab).

195. Djekuwat' za obid, szo sy najiu darmojid (h. Gedankt sei für das Mahl, bei dem der Umsonstfresser sich sättigte).

196. Jak Pan bóg dopusci, to i z kija wypuści (p. Wenn Gott es zulässt, schiesst auch ein Stock los).

Vom Schutzengel.

197. Jak dytena pade, to anheł poduszka kłade (r. Wenn das Kind fällt, der Engel das Polster unterhält).

Der Krug geht solange zum Brunnen, bis er bricht.

198. Nosił wilk, ponieśli i wiłka (p. Der Wolf hat geschleppt, aber auch ihn hat man getragen).

199. Przyjdzie kryska na Matyska (p. Auch für Matthias kommt seine Zeit, auch er wird einmal etwas brauchen u. dgl.).

Undank ist der Welt Lohn.

200. Uświteu pip pasku, ne stoju jemu u łasku (h. Der Geistliche hat das Osterbrot geweiht, jetzt brauche ich seine Gnade nicht mehr).

201. Roby komu dobre, luby jemu żinku; bere jeho gitko, naj sobi sam lubyt! (h. Erweise einem Gutes, lieb' ihm sein Weib; hol' ihn der Teufel, mag er sich es selbst lieben).

Wenn man den Wolf nennt, kommt er gerennt.

202. Za wouka pomouka, a wouk za dwermy (h. Vom Wolf spricht man, und er ist hinter der Tür).

Wie man sich bettet, so schläft man.

203. Jak sobi pościelisz, tak się wyspisz (p. Wie du dich bettest, so wirst du dich ausschlafen).

Wer einem andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein.

204. Kto pod kim dołki kopie, sam w nie wpadu (p.).

205. Chto ohnym hrajet, wid ohniu umerajet (r. Wer mit Feuer spielt, stirbt im Feuer).

So viel Köpfe, so viel Sinne.

206. Każdyn majster ma swój klajster (p. Jeder Meister hat seinen Kleister).

Schweigen ist Gold.

207. Mouczy jezyczku, mesz jisty kaszku (h. Schweig Zünglein, dann wirst du Brei essen).

Leben und leben lassen.

208. I koza ciła i wouk ne hołodyn (h. Die Ziege ist ganz und der Wolf gesättigt).

Nach der Pfeife tanzen.

209. Skacze wraże, jak pan każe (h. Spring, Knecht, wie der Herr befiehlt).

Gegen allzustrenge Beurteilung des Nächsten.

210. Czuże na biły perut, a u swojich hruzy ne wedie (h. Fremdes waschen sie auf reinweiss, aber an ihrem sehen sie nicht den Schmutz).

Wenn man jemanden auffordert, eine Beleidigung oder dergleichen gelassen hinzunehmen.

211. Mm, tace tobi sołoma u hołowi (h. Hm, hast ja kein Stroh im Kopf [sei also verständig und kränke dich nicht]).

Wenn jemand von einem Irrtum ablässt, früher Verschmähtes begehrt.

212. Pryszła koza do woza, taj każe me (r. Die Ziege kam zum Wagen zurück und meckert).

Bei unerwarteter Begegnung.

213. Hora z horoju sy ne zejde, ałe czołowik z czołowikom sy zejde (h. Der Berg kommt mit dem Berge nicht zusammen; der Mensch trifft aber den Menschen).

214. Nie przysła góra do Mahometa, to przyszed Mahomed do góry (p. Der Berg kam nicht zu Mohammed, so kam Mohammed zum Berg).

Spottende Bemerkung auf Fussgeher.

215. Mit Schusters Rappen; per pedes Apostolorum [mit Bezug auf die ortsübliche Bezeichnung der Bundschuhe = postoły]; jichau werchom na pałecy (er ritt am Stock).

Du hast mich nicht erschreckt, ich mache mir nichts daraus.

216. Zostrachi soroczka połotnom stała (h. aus Schreck ist mein Hemd zu Leinwand geworden).

Von halber, unordentlicher Arbeit; von Notbehelfen; „Wasch mir den Pelz und mach mich nicht nass.“

217. Zamitaty de pip chodyt, a de diak, naj bude tak (r. Ausgekehrt wird, wo der Pfarrer geht, wo der Kirchensänger hinkommt, kann's auch unterbleiben).

218. Ni spłyła, ni utunuła (h. Sie schwamm nicht und sank auch nicht unter).

219. Ujdzie kep za błazna (p. Es geht ein Dummer für einen Hofnarren an).

220. Jak zwau tak zwau, koby szo dau (h. Wie er heisst, so heisst er; wenn er nur etwas hergeben würde).

Aug für Aug, Zahn für Zahn.

221. Wet za wet, darmo nic (p. Wie du mir, so ich dir; umsonst nichts).

Ausserordentliches, über die Mittel, den Stand.

222. Ne prosto z mosta, ałe strim hołowou (h. Nicht einfach von der Brücke [nämlich mit den Füssen voraus] heruntergesprungen, sondern mit dem Kopfe voraus).

Gegen ungerechtfertigte Beschuldigung.

223. Wolno psu na pana Boga szczekać (p. Darf doch auch ein Hund auf den Herrgott bellen).

Von wertlosen Geschenken.

224. Na tobi nebożе, szo meni ne hożе (h. Da hast du, armer Teufel, was ich nicht brauchen kann).

Zur Abwehr von Vorwürfen, dass man zu grossen Aufwand mache, sich zu sehr schone, zu wenig arbeite.

225. Ja sobi postiu kupiu, ałe postiu mene ne urobyt [kupyt] (h. Ich werde mir einen Bundschuh kaufen; aber ein Bundschuh wird mich niemals erwerben).

Wenn jemand ein müssiges Dasein führt, um lange zu leben.

226. Chto ne wirobyt, tot wiłeżyt (h. Wer nicht seine Kraft zur Arbeit ausnützt, der wird dieselbe am Krankenbette verliegen). Auch als Entgegnung auf den Vorwurf, dass man ohne Not zu viel arbeite.

Er hat die Flucht ergriffen.

227. Dał nogom znać (p. Er hat es den Füssen zu wissen gegeben). — Hat die Beine unter die Arme genommen und ist durchgelaufen. — Er hat sich auf französisch empfohlen.

Stossseufzer, wenn man zu häufig oder zur ungelegenen Zeit Gäste bekommt.

228. Hospody boże, mau ty koły hosti (r. Herrgott, hattest du jemals Gäste).

Wenn ein Gast eine überraschend freundliche Aufnahme fand.

229. Koby znatie, szo u kuma petie, toby i gity zabrau (h. Wüsste man, dass beim Gevatter so ein Trunk ist, hätte man auch die Kinder mitgenommen).

Umschreibungen für „sehr alt“.

230. To szcze jek baba diukou buła (h. Das war noch, als das alte Weib Mädchen war).

231. E to jeszcze jak Adam do Ewy chodził (p. Ah, das war noch, als Adam zur Eva ging).

232. To taki stary jak swiat i korona połska (p. Das ist so alt wie die Welt und die polnische Krone).

Ein frommer Wunsch.

233. Chotiu bym buty u liti popom, u zemi kotom (h. Im Sommer würde ich Pfarrer sein, im Winter Katze).

234. Kupił by wieś, tylko pieniędzy gdzieś (p. Er würde ein Dorf kaufen, nur das Geld ist irgendwo).

235. Kupesz, jak psa obłupesz (h. Wirst es kaufen, wenn du den Hund geschunden haben wirst).

Ableugnung von Zuneigung und Liebe.

236. Ich liebe dich wie Salz (Pfeffer) in den Augen.

237. Tak cię kocham, jak psy dziada na wąskiej ulicy (p. Ich liebe dich so, wie die Hunde den Bettler in der engen Strasse).

Wenn für etwas zuviel (teuer) verlangt wird.

238. Zaprawyu jek ditko za mamu (h. Er fordert soviel wie der Teufel für die Mutter).

239. Jde do aptykara (r. Geh damit in die Apotheke).

Wenn jemand über eine Verwundung klagt.

240. Nim się wesele skoi, to się zgoi (p. Bis die Hochzeit zu stande kommt, wird es geheilt sein).

Dem Habgierigen.

241. Księże oczy, wilcze gardło, co zobacze, toby żarło (p. Des Geistlichen Augen, des Wolfes Schlund; was diese erspähen, wollen sie aufessen).

Auf eine lügnerische Aussage.

242. To taka czysta prauda, jek u zajecia douhyj fist (h. Das ist so reine Wahrheit wie des Hasen Schweif lang ist).

Auf faule Ausreden.

243. Złej taniecznicy koszula zawadza (p. Einer schlechten Tänzerin ist das Hemd hinderlich).

Auf einen zu raschen Charakter, wenn jemand etwas zu ungestüm begehrt.

244. Oj ty na gorąco kąpana (p., o. Du bist zu heiss gebadet).

245. Serd, perd, zautra wełykdeń (h. Serd, Perd [unverständliche Worte], morgen ist Ostern).

246. Morgen ist auch ein Tag.

Auf einen Langsamen, Unbeholfenen.

247. Nosyt se jek baba z teżberom (h. Trägt sich herum wie ein Weib mit . . . .).

248. Dreht sich wie ein Forz in der Laterne.

249. Wiberaje sia jak soroka za more (r. Er rüstet sich [so lange], wie die Elster zur Meerfahrt).

250. Drze się gardło, czy by spało, czyby jadło (p. Er reisst das Maul auf, ob es schlafen oder essen möchte [einem Gähnenden]).

Dem Unvorsichtigen.

251. Po niewczasie połak mądry, jak mu konia ukradli, wtedy stajnie zamknął (p. Zu spät wird der Pole klug; erst nachdem das Pferd gestohlen wurde, sperrt er den Stall zu).

252. Żeby kózka nie skakała, toby nóżki nie złamała (p. Wenn das Zicklein nicht umhergehüpft wäre, hätte es das Füsschen nicht gebrochen).

Dem Scheinheiligen.

253. Switi u potemku sediły, taj uharki pojiły (h. Heilige, welche im Dunkeln sassen, weil sie die Lichtstümpfe auffrassen).

254. Heilige aus der Holzkammer.

255. Engel mit B (d. i. B-engel).

256. Aniołek z rożkami (p. Ein Engel mit Hörnern).

Dem Unverschämten.

257. Kepy na hłuchoho, a win śmijet se (h. Schimpfe den Tauben, und er wird lachen).

Wenn jemand ohne Kopfbedeckung ins Freie zu gehen sich scheut; wenn jemand die Mütze im Zimmer aufbehält.

258. Wszy kataru nie dostaną (p. Die Läuse werden keinen Katarrh sich zuziehen).

Um mitzuteilen, dass man mit Arbeit überbürdet sei.

259. Peszczyt robota (h. Die Arbeit schreit).

Wenn man jemandem etwas anbietet, was er bereits hat; oder auch wenn man jemanden tadelt, dass er etwas vergass.

260. Dobryj kuryc powynen mate lułku, kresełce i tiutunec (h. Ein ordentlicher Raucher soll seine Pfeife, sein Feuerzeug [Stahl, Stein und Schwamm] und seinen Tabak haben).

261. Ein guter Esser hat sein Messer.

262. Bez noża kalika (h. Ein Mann ohne Messer ist ein Krüppel).

Um auszudrücken, dass man auf das Urteil, die Meinung gewisser Personen nichts gebe.

263. Komu se ne udam, naj mene ne swataje (h. Wem ich nicht gefalle, der mag um mich nicht werben).

264. Grosse Geister geniert das nicht (und die kleinen kümmerts nicht).

Kleider machen Leute.

265. Ubery peń, ta budy podobeń (r. Kleide einen Baumstrunk an und er wird noch ein Aussehen haben).

Über schlechte Weiber und Familiengenossen.

266. Pusta czeledyna a drankawyj hornec, to sobi ridni (h. Ein nichtsnutziges Weib und ein löchriger Topf sind einander gleich).

267. Żinka nebyta jak kossa nekłepana (r., h. Ein Weib, das nicht geprügelt wird, gleicht einer nicht gedängelten Sense).

268. Dzień dobre z kim dobre, a z wamy neporadna hodyna (p. Guten Tag, mit wem gut ist; mit euch ist's aber eine schwere Stunde).

Über die Nachbarschaft.

269. Chto chocze chatu kłasty, naj sobi szukaje dobroho susida (r. Wer eine Hütte bauen will, suche einen guten Nachbar).

270. Dobryj susid jek dobryj chlib (h. Ein guter Nachbar ist wie gutes Brot).

271. Harkajut sia jak psy kriz płit (r. Sie [unverträgliche Nachbarn] zanken wie Hunde über den Zaun).

272. Dobre susidowym cipom ternje mołotyty (r. Mit des Nachbars Dreschflegel drischt man auch Dornen leicht [man nützt ihn aus]).

273. U dobryj złahodi odnou jahodu podiłyty sia mozna (r. Wenn man in Eintracht lebt, kann man auch eine Erdbeere verteilen).

Bei Vermutungen über etwaige Gründe eines Ereignisses und dergl.

274. Nema smerty bez preczeny (h. Es gibt keinen Tod ohne Ursache).

Schönheit vergeht, Tugend besteht.

275. Ne rodysy krasna, ałe szczasna (r. Werde nicht schön, sondern tugendhaft geboren).

Um anzudeuten, dass jemandes Handlungsweise dem von ihm vorausgesetzten Charakter entspricht.

276. Jek byk zwyk, tak ryk (h. Wie der Stier gewohnt ist, so brüllt er).

Wenn man sich leichthin über eine Sache hinwegsetzt.

277. Bilmowy oko konewy ne szkodyt, łesz tilko szo ne wedyt (h. Ein blindes Auge schadet nichts dem Pferde, nur sieht es nicht).

Wenn jemand über kleine Unbilden klagt, grösseren gegenüber sich aber gleichgültig verhält; um anzudeuten, dass es vorteilhaft sei, sofort mit allem Ernst gegen jemanden zu verfahren oder etwas zu beginnen.

278. Jek na nedwedia małeńka hałuza upadyt, to win workotyt; jek wełeka, to mouczyt (h. Fällt auf den Bären ein kleiner Ast, so brummt er; fällt aber ein grosser, so schweigt er).

Um anzudeuten, dass man Beschäftigung, Verdienst sucht, dass man seiner gewohnten Arbeit nachgeht.

279. Kurka hrebyt, aby szo wihrebła (h. Die Henne scharrt, damit sie was ausscharre).

Immer langsam voran; Eile mit Weile.

280. Moszko po troszko (h. Moschko zu bisschen).

Wenn ein Mädchen sich rühmt, dass es viele Freier hat.

281. Mit 20 Jahren sagt das Mädchen: Jakiego będę chciała, takiego będę miała (Welchen ich will, den werde ich haben). — Mit 30 Jahren: Jaki przyjdzie, takiego wezmę (Wer kommt, den nehme ich). — Mit 40 Jahren: Niechby o jednym oku, byle tylko tego roku (Mag er auch einäugig sein, wenn er nur innerhalb eines Jahres kommt).

Wenn jemand Lustiges erzählt.

282. A szczoby tyby smich spałyu (h. Mag dich das Lachen verbrennen!)

Einem Zürnenden.

283. Redens nit so geschwollen.

Wenn jemand sagt, dass etwas Krummes grad sei.

284. Tak riuno jak widce do Kossowa (h. Das ist so grad wie von hier nach Kossow [über die Berge]).

Wenn jemand satt ist.

285. Hołodyn jak melnekowa kurka (r. Hungrig wie des Müllers Henne).

Auf einen schlechten Dichter.

286. Owa poeta, szczo lis meże sweni do koreta (r. O je, ein Poet, der unter die Schweine in den Trog kroch).

287. Er ist ein Dichter unter Dichtern, wie ein A .... unter Gesichtern.

Wenn jemand etwas Unpassendes sagt, zur unrechten Zeit etwas sagt.

288. Wirwau se jak Filip[1]) z konopyl (r. Er riss sich heraus [platzte heraus] wie Philipp aus dem Hanffeld).

Wenn man jemandem ein zu dünnes Stückchen Brot reicht.

289. Dadurch sieht man bis nach Sadagóra [die Redensart rührt aus Czernowitz her; Sadagóra ist ein benachbarter Ort].

Wenn man sich zu einem törichten Streich überreden lässt.

290. Leszyła se (dała se) na peremowu, taj złomyła sobi hołowu (h. Sie liess sich überreden und brach sich hierbei das Genick).

Czernowitz.

Kleine Mitteilungen.

Zu den Karten- und Zahlendeutungen (11, 376).

Von verschiedenen Seiten her sind mir Ergänzungen zu meinem Aufsatze 'Eine geistliche Auslegung des Kartenspiels' zugegangen, für die ich den Herren Dr. R. F. Arnold in Wien, F. van Duyse in Gent, A. Englert in München, H. Gaidoz in Paris, John Meier in Basel, K. Reuschel in Dresden, W. Wisser in Oldenburg nochmals herzlichen Dank sage. Indem ich hier davon Rechenschaft lege, habe ich zuerst der welschen Fassung der oben 11, 376 behandelten Erzählung von dem Kartenspieler in der Kirche zu gedenken, die H. Gaidoz seither in der Ztschr. f. keltische Philol. (4, 208—219: Une version galloise de l'enseignement par les cartes) bekannt gemacht und trefflich erläutert hat. Sie ist bereits 1766 von David Jones aus Trefriw in seinem 'Angenehmen Gesellschafter' (Cydymaith diddan, Chester 1766 p. 1—10) u. d. T. 'Ernsthafte Verwendung der Karten' gedruckt worden und somit die älteste aller bisher bekannten Versionen. Der Kartenspieler Sion (Johann) ist hier kein Soldat, sondern ein Diener des Friedensrichters Mr. Kedd, der sich vor diesem zu verantworten hat und dabei an die Zahlen geographische und historische Daten, namentlich solche, die für Wales und England Bedeutung haben, anknüpft; dass das Spiel in der Kirche stattgefunden habe, wird nirgends gesagt.

Die 11, 377 als B angeführte Fassung Hadins konnte ich in einem Exemplare, das mir Hr. Gaidoz in zuvorkommendster Weise übersandte, selbst einsehen. Sie ist betitelt:

---

1) Offenbar dachte man ursprünglich an die perepełeczka, d. i. die Wachtel.

Histoire du jeu de cartes du grenadier Richard, ou Explication du jeu de cinquante-deux cartes, en forme de livre de prières, Suivie de l'analyse de l'Histoire sacrée et profane, des Sciences et Arts, de la Mythologie, etc. etc., enrichie de Notes curieuses pour l'édification, l'instruction et l'amusement des personnes de l'un et de l'autre sexe; Par Hadin, employé un ministère des finances. A Paris, Chez L.-A. Piton 1811. 1 Bl., VIII und 228 S. 12° mit einem anbei verkleinert wiedergegebenen Kupfer.

LE GRENADIER RICHARD, lisant la Messe et l'Histoire dans un Jeu de Cartes.



Die von schwerfälliger Gelehrsamkeit wimmelnde Verteidigungsrede des Soldaten Richard Midaleton [sic] reicht von S. 2—61; auf S. 62—212 folgen Anmerkungen dazu. Dem Kriegsgerichte wohnen auch der Geistliche und seine Nichte als Verwandte des Obersten bei; die Erzählung schliesst: 'Richard fut condamné à trois mois de cachot; il subit son arrêt, et fut ensuite fait sous-lieutenant.'

Ca) La lanterne magique parisienne . . . par le capitain H. Demanet. Paris, chez Durand. 14 S. 18° (um 1850) enthält auf S. 3—4: 'Le Bréviaire du soldat'. (Gaidoz, Zs. f. celt. Phil. 4, 208[1]).

F) Einen Druck, betitelt 'Jane's Songster', 4 Bl. 4° besitzt Hr. H. Gaidoz.

Sc) Eine mit Qa ziemlich übereinstimmende Fassung erzählte der siebzigjährige Arbeiter Schröder in Stocksee (Holstein) fliessend hochdeutsch Hrn. Prof. Dr. Wisser. Ich notiere daraus nur, dass der Soldat zum Schlusse auch den Kalender lehrt: „Die Bilder zeigen mir an, dass wir zwölf Monate im Jahr haben. Die Karten zeigen mir an, dass wir 52 Wochen im Jahr haben. Die Augen zeigen mir an, dass wir 365 Tage im Jahr haben. Also finde ich mehr Vergnügen an meinen Karten als an der Predigt."

U) Hr. Dr. Reuschel besitzt noch eine Fassung aus Nordbayern, die im wesentlichen zu U stimmt.

Y) Einen späteren Druck (Bassano, A. Roberti 1891) besitzt Hr. H. Gaidoz.

S. 382[2]: Die Geschichte von dem Pfaffen, dem bei der Predigt ein Kartenspiel aus dem Ärmel fällt und der den dies aufhebenden Knaben ausschilt, dass er die Karten schon zu benennen weiss, begegnet auch im Vade-Mecum für lustige Leute 1 (1767), No. 138 und in Nieuwe Snakeryen of Vermakelyke Historien (Derde Druk. Keulen, by Pieter de Vry, um 1700) S. 320.

Unter den Deutungen der Zahlenreihe 1—12 hatte ich S. 388 zuerst das deutsche Lied: 'Guter Freund, ich frage dich' angeführt. Hiervon existieren noch folgende Aufzeichnungen: A. v. Arnim, Wunderhorn 4, 200. Zs. f. österr. Volkskunde 2, 101 (Paznaun). Ethnogr. Mitteil. aus Ungarn 2, 188. 204. Schweizer. Archiv f. Volksk. 6, 304 (Sargans. Verstümmelt). Schollen, Ztschr. des Aachener Geschichtsvereins 9, 188 (1887). Mersch, Die Luxemburger Kinderreime 1884 S. 76 No. 310. — Ein um 1760 von einem süddeutschen Klostergeistlichen geschriebenes Liederbuch (Innsbruck, Universitätsbibliothek Ms. 980, Bl. 125a) enthält eine Übersetzung des oben 11, 394 verzeichneten lateinischen Gesanges 'O lector lectorum':

1. Lieber bruder, kleiner bue,
Sag mir, was ist ains? —
Ainer ist, der als regiert
In kuchl und in keller.
— — — — — — — —

12. Lieber bruder, kleiner bue,
Sag mir, was ist zwölffe? —
Zwölff seind apostl,
11 tausend madlen,
10 gebott Gottes,
9 chör der englen,
8 seind der selikhaiten,
7 heilige sacra[ment],
6 staineren wasserkrieg zu Cana in Galilaea,
5 narrete menscher,
4 Evangelisten,
3 Patriarchen, Abraham und Isaac und der kleine Jacob mit seim kleinen schnappsackh,
2 staineren tafflen Moyses,
Ainer ist, der also regiert
In kuchl und in keller.

S. 391[1]: lies Rond den Heerd 1, 367 (1865).

S. 391[7]: Mit Rahmenerzählung noch Rivista delle tradiz. pop. ital. 1, 93. 198 (1893). 2, 103.

S. 392[9]: G. D. Theodorescu, Rumänische Volkslieder 1885 S. 252—256.

S. 392: ein polnisches Märchen, in welchem der Teufel einen Schüler über die Bedeutung von 1—12 examiniert, steht in La Tradition 6, 284. Denselben Rahmen einer mit Hilfe eines Heiligen gelingenden Beantwortung von Fragen des Teufels (S. 394) treffen wir z. B. in der Legende vom hl. Andreas (R. Köhler, Kl. Schriften 2, 15f.) oder in der Erzählung vom verkauften Kinde (Schönwerth, Aus der Oberpfalz 3, 66. 1859. Zu den Antworten vgl. R. Köhler, Aufsätze 1894 S. 37) an, während die Fragen selber abweichen.

Das lateinische Lied 'Dic mihi, quid sit unus' (S. 394[2]) findet sich ferner in der 'Auswahl guter Trinkgesänge' (Halle 1795 S. 60 No. 47) und in der 'Auswahl der schönsten Lieder und Gesänge für fröhliche Gesellschaften nebst einem Anhang der auf allen Universitäten Deutschlands üblichen Commerce-Lieder, ges. u. hsg. von J. M. Bauer' (Nürnberg 1815 S. 278). Bürger citiert es 1789 (Briefe hsg. von Strodtmann 3, 313), und Bahrdt (Kirchen- und Ketzeralmanach 1787 S. 92) nennt es sein Leibliedchen. — In wunderlicher Weise hat die diesem Liede zu Grunde liegende christliche Zahlensymbolik, die ich (S. 397) bis auf Eucherius von Lyon zurückverfolgen konnte, in einem irischen Märchen des 14. Jahrh. Verwendung gefunden: The Vision of Mac Conglinne, edited by Kuno Meyer 1892 p. 48. Hier verlangt und erhält der Held Mac Conglinne von dem gefrässigen Cathal Mac Finguine einen Apfel nach dem andern, indem er jedesmal eine geistliche Deutung der Zahl hinzufügt: Besser zweierlei zu lernen als eins; Dreieinigkeit; Vier Evangelien; Fünf Bücher Mosis; die erste aus ihren eignen Teilen bestehende Zahl ($6 = 2 \times 3$); Sieben über Christus geweissagte Dinge, Empfängnis, Geburt, Taufe etc.; Acht Seligkeiten des Evangeliums; Neun Stände im Himmelreich; der zehnte Stand die Menschheit; die unvollständige Zahl der Apostel nach der Sünde des Judas; die vollständige Apostelzahl. Nachdem Mac Conglinne so zwölf Äpfel gewonnen, will er auch den dreizehnten haben und ruft: „Der höchste Triumph und die vollständige

Zahl, Christus samt seinen Aposteln." Aber Cathal erwidert: „Wahrlich, wenn du fortfährst, wirst du mich verschlingen." Man kann diese Ausnutzung der geistlichen Deutungen etwa mit dem arabischen Schwanke (S. 406) vergleichen, dessen Held ein paar Pantoffeln von 12 Pfennigen bis auf einen herunterhandelt.

Stundenlieder (S. 398) sind mir noch mehrfach begegnet. Zwei niederdeutsche[1]) dichtete Peter Flor 1602: 1. 'Ein einiger Godt aver alles ys. Ick gelöve gantz gar vnd byn gewiß, Du wilt myn einiger Vader syn' (nebst einer Übertragung in lateinischen Distichen durch Martin Flor); 2. 'Ein einiger Godt help my vth Noth'. Der Alperstädter Pfarrer Bernhard Schilling[2]) gibt keine sangbaren Strophen, sondern gereimte Gebete von 10—16 Zeilen, die zum Teil neue Zahlendeutungen enthalten: 'Eins nöthig ist, sagt Jesus Christ, Der mein einiger Heyland ist, Daß gute Theil sol man erwehln' . . . Zwei ist Sünde und Gnade; Vier dient 'die lieben Ehegatten, Kinder, Freunde zugesegnen':

Wenn vier Augen sich sollen scheidn
Vnd zwey Hertzlein ein ander meidn,
Die hier sich trewlich habn geliebt,
O Gott, wie hoch macht das betrübt! . . .
Herr laß vns vngescheiden seyn
Dort in der ewign Freude dein!

Fünf sind die Sinne des Menschen, Sechs die Stücke des Katechismus usw. — Um 1640 trug der fürstlich braunschweigische Kammerschreiber Rudolf Weidner von Bebra in sein Sammelbuch[3]) eine ähnliche Moralisation des Glockenschlages ein: 'Die geistlich Vhr bin ich genand, Betracht ein ider Christ behend' . . . 'Erstlich wan es Eins schlagen thut' usw.

Zu den Würfeldeutungen (S. 404[1]) verweist Gaidoz auf Jubinal, Nouveau recueil de contes 2, 229 und Romania 14, 468. 452. Weltliche Zahlendeutungen gibt ein von R. F. Arnold aufgezeichnetes rumänisches Lied (2 Brüste, 3 Kesselfüsse, 4 Wagenräder, 5 Finger, 6 Ochsen am Pfluge, 7 Wochentage).

Von den rhodischen Liebesliedern mit erotischer Zahlendeutung (S. 404[4]) hat H. Lübke (Neugriech. Volks- und Liebeslieder 1895 S. 209) eine treffliche Verdeutschung geliefert; vgl. Dieterich, Geschichte der byzantin. und neugriech. Literatur 1902 S. 105f. und Krumbacher, Gesch. der byzantin. Lit. 1897 S. 812f.

S. 405[2]: Das Citat Corazzini p. 378 gehört zur 1. Anmerkung.

S. 405[3]: Ferner Marin, Cantos populares españoles 1 (1882), 68. 103. 173. 5 (1883), 45. — Zu den Katalogen der verschiedenen Trünke vgl. J. P. de Memel, Lustige Gesellschaft 1666 No. 1088 und Antidotum melancholiae 1668 S. 96. — Zu denen der verschiedenen Zecher geselle sich noch H. v. Trimberg, Renner 1549 Bl. 53b, 2. Seb. Franck, Laster der Trunckenheit 1531 Bl. D1a. Schertlin, Künstlich Trincken 1538 Bl. C4b (Vjschr. f. Litgesch. 1, 89). Scheit, De generibus ebriosorum (Vjschr. f. Litgesch. 1, 69). Obsopeus-Wickgram, Vonn der kunst zu

1) Anleidung: Wo sick ein Christ vp allen Stunden vnd Klockenschlegen, dat gantze Jahr aver vnde alle tydt Gades vnde sines Wordes, Wunder vnde Thosage möge erinnern, vnde sick Gade tho befehlen. Rostock 1624. 4°, Bl. 7b und 10a (Rostock). Vgl. Wiechmann, Mecklenburgs altniedersächsische Literatur 3, 179 (1885).

2) Vier Predigten von Gewittern oder Thüringische Wetter Glocke, Erffurt 1613 S. 106: 'Schlag Seyger Eines jeden frommen, krancken, hochbetrübten, sterbenden Christen, wessen er sich bey einer jeglichen Stunde erinnern, vnd wie er Gott hertzlich anruffen soll' (Weimar).

3) Pratum Animae, Eine Gaistliche Awe von Sprüchen, Gebettlin, Psalmlin etc. Bl. 54b (Berlin, Ms. germ. qu. 808).

trincken 1537 Bl. E4b = 1891 S. 58. — Mit den S. 406[1] angeführten Arbeitsliedern zeigen die von O. Scholz (Mitteil. aus dem Museum für deutsche Volkstrachten 1, 163f. Berlin 1897—1901) veröffentlichten schlesischen Weifsprüche auf die Zahlen 1—20 Verwandtschaft.

Berlin. Johannes Bolte.

Der Schwank von den drei Mönchen, die sich den Mund verbrannten.

Burkhard Waldis erzählt 1548 in der 90. Fabel des 3. Buches seines 'Esopus' einen Schwank 'Von dreien Mönchen', dessen Quelle H. Kurz in seiner Ausgabe des Esopus (2. Bd., Anmerkungen S. 139) als 'unbekannt, wahrscheinlich aus mündlicher Überlieferung oder eigenem Erlebnis' entnommen, bezeichnet. Tittmann gibt in seiner Esopus-Ausgabe 2, 87 (1882) Agricolas Sprichwörter als Quelle an.

Das Vorkommen des Schwankes in der 1529, also 19 Jahre vor dem Esopus, gedruckten Sprichwörtersammlung des Agricola beweist zunächst, dass die Vermutung von H. Kurz unhaltbar ist. Anderseits erscheint es mir zweifelhaft, dass Agricola die Vorlage oder die einzige Vorlage des Waldis gewesen ist. Trotz bezeichnender Übereinstimmungen finden wir zwischen beiden auch nicht unerhebliche Verschiedenheiten. Agricola erzählt den Schwank folgendermassen:

Man sagt, dass yhr drey auff eyn zeit an einem tisch seind gesessen. Der eine brent sich, verbirget es doch, sihet vbersich, vnd spricht, Ey wie hoch ist der hymel. Der ander brent sich auch, verbirgt es doch, vnd spricht, Ey ey wie weit ist die welt. Der dritt brent sich auch, vnd dieweil er merckt, dass sich die anderen vor yhm gebrent, vnd yhn doch nicht gewarnet haben, spricht er, O was sind schelck darinnen.

Bei Waldis hat der Schwank jedoch folgende Gestalt: In einem Kloster waren 18 Mönche, die plötzlich bis auf drei an der Pest starben. Die Überlebenden trauerten sehr bis zum Abend und liessen sich dann 'ein warm gemůs' auftragen 'das war bestreut mit zucker süss'. Der älteste Mönch fährt mit dem Löffel in die Schüssel und hierauf zum Mund und verbrennt sich 'bald das Maul'. Es folgt nun die Anekdote im engen, sogar im wörtlichen Anschluss an Agricola: Der erste Mönch ruft bei Waldis, nachdem er sich den Mund verbrannt hat: „Der Himmel ist gar hoch!“ „Der ander . . . Verbrennt sich auch . . . Vnd sprach: Wie ist die Welt so weit . . . Der jůngst . . . Weil in niemand gewarnet hat Verbrennt das maul auch wie die anderen Vnd sprach: Manch schelck tut darin wandern.“ — Während aber bei Agricola hier die Anekdote schliesst, führt Waldis fort zu erzählen, dass der dritte den Löffel hinwarf und zu weinen anfing. Die andern darüber verwundert fragen ihn nach der Ursache seiner Tränen. Sie erhalten die Antwort: „Dass vnser seī nur drei, Leben doch nit on triegerei.“

Man könnte nun glauben, dass Einleitung und Schluss sowie überhaupt alle Abweichungen von Agricola Erfindung des Waldis seien. Solche Abänderungen seinen Vorlagen gegenüber gestattet er sich ja öfter. Allein im vorliegenden Falle ist eine derartige Annahme schon deshalb undenkbar, weil wir ähnlichem bereits früher begegnen. Johannes Pauli erzählt in der 672. Nummer seiner Sammlung 'Schimpf und Ernst' (1522) die gleiche Anekdote von 'fier Ordens Man', die über Feld gingen und denen im Wirtshaus 'ein gut weiss muss, das was fast heiss' vorgesetzt wird. „Der erst fůr mit dem lŏffel darein vnd dem maul zu vnd verbrant das mul, das im die augen vberlieffen, der ander fraget in warumb er weinet, er sprach: mir ist kurtzlich mein muter gestorben.“ Genau wie dem ersten ergeht es den andern Mönchen, und jeder gibt den Tod irgend eines Nahestehenden als

die Ursache an. Nur der vierte sagt über den Anlass seines Weinens befragt: „Ich wein dass ir all schalck vnd buben sein."

Bei Pauli sind, wie man sieht, die bei Agricola unbestimmt gelassenen Personen der Erzählung Mönche; man findet bei ihm ein heisses Mus als Ursache des Verbrennens, und auch das Motiv des Weinens kommt bei ihm vor: alles wie bei Waldis. Anderseits ergeben sich auch Abweichungen von letzterem: die drei Aussprüche fehlen, es sind vier statt drei Mönche, vom Sterben im Kloster ist nicht die Rede, ebensowenig von einem dort sich daran anschliessenden (Toten-) Mahl, alle vier Mönche weinen, während bei Waldis nur der jüngste weint usw. Und so kann Pauli auch nicht die Quelle, wenigstens nicht die alleinige Quelle des Waldis gewesen sein. Sollte er aber seinen Schwank nicht aus beiden Darstellungen zusammengeschweisst haben? Dem steht ein sehr ernstes Bedenken im Wege. Wie kam Waldis zu dem bei Agricola und Pauli fehlenden Zügen? Wie kam er insbesondere auf den Umstand vom Sterben der Mönche im Kloster?

Erfunden hat ihn Waldis nicht; denn wir begegnen ihm in einer alten italienischen Version, in den 1475 geschriebenen Porretane des Sabbadino degli Arienti, einer Novellensammlung, die zuerst 1483 und dann noch siebenmal bis 1540 gedruckt wurde (1484, 1504, 1510, 1515, 1525, 1531, 1540). Die 46. Novelle dieses selten gewordenen Buches hat die Aufschrift: „L'abbate di Santo Proculo mangiando con li ſuoi monaci laſagne ſe ſcotta la bocca, doue luno de l'altro ſe troua ingannato." Es wird darin erzählt, wie im Jahre 1388 in Bologna die Pest herrschte und wie die Mönche, ihren Pflichten als Beichtväter bei den Sterbenden nachkommend, alle bis auf drei, dem Abte und zwei Mönchen, ein Opfer der Seuche wurden. Diesen dreien kocht nun der Koch des Klosters am Freitag „un buon catino di laſagne" (Nudeln). Der Abt isst die zu heisse Speise, verbrennt sich den Mund, weint, und von dem ersten Mönche gefragt, warum er weine, erwidert er, dass, als er das letzte Mal 'laſagne' gegessen, „le menſe di queſto refettorio erano tutte piene di noſtri fratelli." Der erste Mönch verbrennt sich ebenfalls und gibt an, er weine aus dem gleichen Grunde. Als der zweite Mönch sich auch brennt, bläst er. Da der Abt ihn schadenfroh fragt, warum er so blase, so spuckt er den heissen Bissen wieder aus und sagt: „Io piango che Dio ſe ha tolto li boni e laſciato li cattiui, poi che luno di laltro siamo grandi traditori." Mit diesen Worten schleudert er wütend den Inhalt der Schüssel dem Abt ins Gesicht. Der also Überschüttete reinigt sich so gut es geht und würde den Missetäter vielleicht strenge bestraft haben, wenn ihn die Pest und das Sterben der Brüder nicht milder gestimmt hätte. Er beherrscht sich also, richtet ernste Worte des Tadels an den Heissporn und verzeiht ihm. Dann lässt er eine neue Schüssel 'laſagne' kommen, worüber der Koch, ein Deutscher, so ausser sich gerät, dass er in den Ruf ausbricht: „O lupi, hauete uoi gia diuorate tutte le laſagne? che ue uenga el cacaſangue!", der erste Fluch, fügt der Erzähler hinzu, den die Deutschen in Italien lernen.[1])

1) In den Nachweisen zu Pauli 672 führt Österley noch zwei Versionen an, die unter sich verwandt, von den bisher genannten abstehen, sich am meisten aber noch Pauli nähern. Die erste findet sich in den Schwänken des Nasreddin, übersetzt von W. v. Camerloher, S. 47 No. 115 (Triest 1855) und hat folgenden Wortlaut: „Eines Tages liess die Frau des Meisters, um ihm eine Bosheit zu tun, die Suppe überflüssig lang kochen und brachte sie, heiss, wie sie war, auf den Tisch. Zufällig vergass die Frau, dass sie so heiss war, nahm einen Löffel davon und verbrannte sich damit sogleich den Schlund, dass ihr die Tränen von den Augen liefen. Der Meister fragte sie: He, Weib, was ist dir geschehen? oder ist etwa die Suppe heiss? Die Frau antwortete: Ach nein, Herr, meine selige Mutter hat die Suppe sehr geliebt, dies ist mir eben ins Andenken gekommen, und deshalb weine ich. Der Meister glaubte daran, nahm auch einen Löffel von der Suppe, verbrannte sich

Obwohl bei Arienti die Geschichte von einer bestimmten Persönlichkeit in einer genau angegebenen Zeit und an einem nicht minder genau bezeichneten Orte als eine wahre erzählt wird, so ist sie doch viel älter. Sowohl Arienti als Pauli gehen auf ein lateinisches Predigtmärchen zurück, das ich in einer verbreiteten Sammlung vor Jahren gelesen, aber noch nicht wieder aufgefunden habe und auf dessen Einzelheiten ich mich nicht mehr erinnern kann. In der Behandlung dieses Predigtschwankes gehen der italienische Novellist des 15. Jahrhunderts und der deutsche Barfüsser des 16. weit auseinander Während Pauli den Schwank in wenigen Zeilen berichtete, erzählte ihn Arienti als Novelle in behaglicher Breite, indem er die offenbar ursprünglich kurze Anekdote durch Ausschmückungen und Zusätze aller Art bereicherte und sie lokalisierte.

Ob wir den für uns wichtigen Umstand vom Sterben der Mönche infolge der Pest als Arientis Zusatz anzusehen haben, oder ob er ihn aus seiner eigenen Quelle, dem alten Predigtmärchen, herübernahm, kann ich für den Augenblick nicht entscheiden; wahrscheinlicher dünkt mich das letztere zu sein. Doch, wie dem auch sei, in beiden Fällen sind wir gezwungen, noch an eine andre Quelle für Waldis zu denken als Agricola und Pauli. Ich glaube indes nicht, dass Waldis das alte lateinische Predigtmärchen kannte; denn die Sermonenliteratur gehörte sicherlich nicht zu seinen Quellen, wenn sie H. Kurz auch dazu zählt. Ich glaube aber ebensowenig, dass Waldis die Porretane kannte, trotz der vielen Auflagen dieser Novellen und trotz des Umstandes, dass er zweimal in Rom war; denn nicht nur verrät er nirgends sonst Bekanntschaft mit dem schwankreichen Italiener, sondern er benutzte auch bei der vorliegenden Erzählung keinen seiner andern charakteristischen Züge.

Und so bleiben nur zwei Möglichkeiten: Waldis hatte entweder eine Version zur Vorlage, die die Darstellung von Agricola und Arienti in der Hauptsache vereinigte, oder er verschmolz selbst eine dem letzteren nahekommende Fassung mit der Anekdote des Agricola.

München. Arthur Ludwig Stiefel.

---

ebenso den Schlund und fing an zu weinen ... — Als sein Weib ihn fragte: Was ist dir, warum weinst du? gab er ihr zur Antwort: Ich weine darüber, dass deine Mutter so unglücklich gewesen, eine Tochter wie dich zu hinterlassen." [Moulieras, Les fourberies de Si Djeh'a 1892 p. 33.]

Die zweite Version findet sich in A Hundred Mery Talys (Shaksp. Jestbooks Bd. 1, London 1864, S. 121 No. 97 — in Oesterleys Ausgabe fehlte die Erzählung) und lautet folgendermassen:

Of the courtear that ete the hot custarde.

A certayne merchaunt and a courtear, being upon a time together at dyner hauing a hote custerd, the courtear being somwhat homely of maner toke parte of it in hys mouth, whych was so hote that made him shed teares. The merchaunt, lokyng on him, thought that he had been weeping, and asked hym why he wept. The courtear, not wyllynge [it] to be known that he had brent his mouth with the hote custerd, answered and said, sir, quoth he, I had a brother, whych did a certayn offence wherefore he was hanged; and chauncing to think now vppon his deth, it maketh me to wepe. This merchaunt thought the courtear had said trew, and anon after the merchaunt was disposid to ete of the custerd, and put a sponefull of it in his month and brent his mouth also, that his eyes watered. This courtear, that perceuyng, spake to the merchaunt and seyd: Sir, quod he, pray why do ye wepe now? The merchaunt perseyued how he had bene deceiued and said: mary, quod he, I wepe because thou wast not hangid, when that thy brother was hangyd.

Von neueren Versionen will ich hier absehen [Vademecum für lustige Leute 1, no. 80. 1767. Dänisch: Nyt Vademecum til Tidsfordriv 1783 no. 492].

Tierstimmendeutung im Braunschweigischen.

(Vgl. oben 10, 221.)

Der Storch, der bekannt ist als der Kinderbringer und als solcher von den Kindern im Herzogtum Braunschweig viel gebeten wird, sich doch gnädig zu erweisen und einen Bruder oder eine Schwester zu bringen, wird von den Kindern Holzmindens auch aufgefordert, eine Gabe für den Mund zu spenden:

Storch, Storch, Steiner,
Mit den langen Beiner,
Flieg wohl in des Bäckers Haus,
Hol mir en warmen Wecken heraus.

[Vgl. Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen 2, 176. 1899.]

Herrscht allgemeine Freude über die Ankunft eines Storches, so wird bei dem Erscheinen der Weihe ein grosses Geschrei erhoben. Die Tiere selbst geben ja, wenn sie sie erblicken, ein warnendes Zeichen, die Menschen suchen sie durch lautes Rufen zu verscheuchen. In Delligsen am Hilse begegnet man ihr mit Scheltworten:

Weike, Weike, Stehldeif,
Din Vader is en Mehldeif,
Dine Mutter is in de Kirche esloten,
Is mit heiten Water begoten,
Is wît wît wegefloten. [W. 2, 158.]

In Lelm aber und Warberg am Elme fürchtet man sie und bittet sie, die Küken zu verschonen, damit sie im nächsten Jahre mehr bekommen könnte:

Wih, Wih, witte,
Lat de Küken sitten,
Bet op't Jahr (Jähreken)
Krigste tein Paar (Päreken).

Ähnlich vertröstet man sie in Rümmer:

Kückewie hare
Sitt ob en büllen Snare,
Lat use lütjen Gösseln gan
Bet taukomen Jahr,
Denn saste en dicken, fetten Gander hebben.

Wie der Storch, soll auch die Schwalbe sich den Kindern freundlich zeigen:

Swaleke, Swaleke, Vit Vit Vit,
Bring mik Zucker un Twieback mit.

Dass sich jedesmal ein Ruf erhebt, sobald man einen Hasen im Felde laufen sieht, weiss jedermann: „Sieh, en Hasup.“ In Warberg aber ruft man ihm zu:

Hasup,
Drink en Sluck.

Unter den Vögeln des Hofes treten besonders Hahn und Huhn hervor. Am frühen Morgen kräht der Hahn:

Kikeriki,
Es ist noch zu früh. [W. 2, 81.]

Hat er sich aber erhoben und ist auf den Mist geflogen, so verkündet er: „Ik bin de Herre.“ Am Tage lässt er vielmals seine Stimme erschallen:

Kikeriki,
De Zucker is düer.

Oder: Kikeriki,
Botter is düer,
De Kese is gar.

Als selbstbewussten Herrn lässt man ihn auch rufen: „Kikeriki, lick mik im Marsch." Dass er aber voll Mitgefühl ist, zeigte sich bei der Kreuzigung Christi, denn damals rief er: „Ik mag et nich seihn." Sitzt ein Hund hinter ihm, so gerät er in grosse Angst und ruft schnell: „Nu hebb' ik er en Dot von." Seiner Pflicht bewusst, stürzt er sich, sobald er ein Huhn das Hühnerhaus hat verlassen sehen, auf dies und tritt es. Nach diesem Geschäfte aber fragt er es freundlich: „Hat 't gut egân?" Und das Huhn antwortet entweder: „Hat gut egân" oder es erwidert: „Lât 't daun." Klagt es aber: „Deit weih, deit weih", so tröstet er es, indem er dabei mit den Fittichen schlägt: „Ward wedder gut, ward wedder gut." — Takt das Huhn, wenn es legen will: „Wo denn hen?" so eilt er herbei und weist ihm, wenn auch selten an dem vorgeschriebenen Platze ein Nest an. Ruft es aber laut: „Min Arsch, min Arsch, min Arsch deit weih" oder: „Mik smackt min Ars", so ist er hilfsbereit an seiner Seite mit den Worten: „'k mot pusten." Oder jammert es: „Ach Gott, ach Gott, min Arsch, min Arsch", so weiss er passenden Zuspruch: „Es verzieht sich, es verzieht sich." [W. 2, 80.] Ist das Huhn sein Ei los, so ist es froh und zeigt die Stätte an, wohin es gelegt hat: „Tuck, tuck, tuck, min Ei" oder: „Tick, tick, tick, schon wedder en frisch gelegtes Häunerei."

Zwiesprach hält der Herr der Hühner mit der Kuh. Da diese bei Festen leicht vernachlässigt wird, brüllt sie hungrig: „Is de Hochtit nich balle ute?" Der Hahn aber antwortet schadenfroh, denn er kann während der Zeit verbotene Früchte geniessen, weil niemand sich um ihn kümmert: „Se is noch nich anegan." [W. 2, 58.] Aber auch mit andern Haustieren weiss er sich zu unterhalten. Auf der Banse steht er, hält Ausschau und meldet: „Kummt Militär." Da kommt der Puter auf den Hof gelaufen mit der bestimmteren Angabe der Truppengattung: „'t 's luter Infanterie." Der Hund will wissen, woher sie gezogen kommen, und bellt daher: „Von wo?" Darauf gibt die Katze Auskunft: „Von Bernau." [W. 2, 61.]

Die Ente sagt: „Natt, natt", oder: „Tau Water, tau Water"; ist sie aber mit ihrem Erpel bei Nacht auf dem Stalle gewesen und soll das warme Lager verlassen, so meint sie: „Et is tau natt, tau natt, tau natt." Dem tritt jedoch der Erpel mit seiner Erfahrung entgegen und bestimmt sie zum Wandern: „Ik weit, et geit, et geit, et geit." Plaudert der Hahn über die Vermögensverhältnisse seines Herrn: „Ach, wat for vele Schuld", so schnattert die Ente bedauernd: „Ach, ach, ach, ach", die Gans aber nimmt sich ihres Herrn an und gackert: „Sall wol betalt weren, sall wol betalt weren." [W. 2, 60.] Ruft dagegen der Hahn: „Dat Vermögen is grot", so veranlasst die Ente ihr Wahrheitsgefühl, dem zu widersprechen: „'t is knapp, 't is knapp, 't is knapp."

Der Täuber gurrt: „Olsche" und: „Mine Fru", der wilde Täuber: „Bring her mine Fru, Fru, Fru." Die Taube mahnt die Leute des Morgens zum Aufstehen und Melken: „Rucke die Kuh, die Tür ist noch zu." Am Tage lobt sie die Gerüche, die aus der Küche kommen: „'t rucket gut, 't rucket gut." Sieht sie aber, dass ihre Jungen geschlachtet werden, so schilt sie: „Du." Einen ähnlichen Ton stösst sie wirklich in diesem Falle aus.

Der Gander ruft in Rümmer seinen Genossen zu: „Philipp, Jakob, kumm, willt na Pastors Hawern gan, dë smeckt gut, tri tri rarara."

Die Schwalbe singt in Papenrode hochdeutsch: „Wenn die Mädchen aus der Kirche kommen, sind sie alle fein, wenn sie aus dem Kuhstalle kommen, solltest du dich davor ver-, ver-, ver-, ver-, verfêren." [W. 2, 102.] In Lelm plattdeutsch:

Swaleke, du Witwe, (?)
Wenn ik wegtê,
Lat ik Kisten un Kasten,
Wenn ik wedderkome,
Finn' ik nist mehr
As wie de blote flrrr. [W. 2, 93.]

Wenn aber eine Katze in der Nähe ist, so fordert sie sie auf: „Krieg mik“, weil sie überzeugt ist, dass ihr schneller Flug sie rettet; die Schwarzdrossel stösst dagegen ihr warnendes: „Lowischen“ aus. Dass die Lerche des Feldes und die Schwalbe über die Mädchen eine verschiedene Ansicht haben, ist zu natürlich, denn die eine sieht sie geputzt, die andre gänzlich ungeputzt am frühen Morgen. Daher singt die Lerche in Ührde:

Dat Fruenstüg, dat Fruenstüg
Dat is sau nüdlich Tüüüg.

Dem kann die Schwalbe nicht zustimmen:

Du sost se seihn, wie ik se seih,
Det Morgens, wenn se froi opsteit,
Im Underrock,
Im bloten Kop,
Du wost dik mal verfêren.

Und in Gross-Dahlum lässt man die Lerche im feineren Hochdeutsch sanft singen:

Wie so schön
Ist das Mägdelein,
Wenn ich es seh,
Wie so fein
Ist das Mägdelein.

Die Schwalbe aber entgegnet in dem derberen Niederdeutsch kräftig:

Sost se mal seihn,
Wenn ik se seih,
Du dedst dik nich freun,
Denn sind se sau smërig. [W. 2, 105.]

„Kik, segt de Sperling, da satt e im Bure“, kann man auf manchen braunschweigischen Dörfern vernehmen.

Den kleinen Zaunkönig lässt man in Münchehof bei Seesen seine Stimme mächtig erheben: „Meister zich, zich Meister, Meister zich, jetzt trampe ik dik dine Rege in.“

Die Meise ruft ebendaselbst: „Schön, schön Froijahr“; in Bentierode bei Gandersheim ermahnt sie zum Fleisse: „Snit Wicken“; in Delligsen schilt sie den Mann, dessen Ehe ohne den gewünschten Kindersegen ist, einen „Hümpeler“.

Der Fink fordert am Harze freundlichst zur Geselligkeit auf: „Willst du mit zum Weine gehn?“

Dem Gesange der Nachtigall habe ich nur bei Vorsfelde Worte untergelegt gefunden und zwar nur Worte erotischer Art: „Tüt tüt tüt Mäken in den Busch, flugs wedder rut“ und „Jungfernlock is nich wit, wit, wit, aber deip, juk, liebe de Deren.“

Der Goldammer singt in Volkmarsdorf: „Gël, gël, gël, fritt Schît“, in Holzminden klagt er über die Hitze: „Hüt, hüt is 't hit.“ [W. 2, 128.]

Die Lerche schmettert in Lelm:

Dat Mäken, dat na Lutter geit
Mit en langen Slürsleier,
Wat sall ik denn wol middebringen?
Dit un dat, dit un dat, dit un dat.

Die Wachtel, deren Schlag bei Braunschweig gezählt wird, weil der Roggen im nächsten Jahre soviel sechs gute Groschen kostet, wievielmal sie hintereinander schlägt, während man am Hilse glaubt, es gibt eine Teurung, wenn sie mehr als dreimal ihren Ruf ertönen lässt, schlägt „Hutt vor Hutt“ oder „Putjehup“.

Der Rabe krächzt: „Jakob — Spitzbub", die Krähe schreit: „Ei, drei, drei, drei", oder: „Grab, Grab", d. h. es stirbt einer, wenn sie schreiend über ein Haus fliegt. So glaubt man in Rümmer bei Vorsfelde.

Von einem sprechenden Papagei erzählt man sich in der Umgebung Braunschweigs eine niedliche Geschichte: In einem Backhause am Südklinte, einer Strasse Braunschweigs, wurde einst von der Polizei das Brot auf sein Gewicht geprüft, weil der Bäcker beschuldigt war, zu kleines Brot zu backen. Man konnte aber nichts finden. Als aber von der geringen Schwere des Brotes die Rede war, rief der Papagei: „De litjen Broe stat im Schappe." So wurde der Bäcker überführt. Aus Ärger nahm er den Papagei und warf ihn auf die dreckige Strasse. Bald darauf kam der Schweinehirt mit seinen Säuen nach Hause, von denen sich die eine im Drecke gewälzt hatte. Da sprach der Papagei zu ihr: „Haste ok vom litjen Broe segt?"[1])

Dass man von den vierfüssigen Tieren am meisten auf den Hund achtet und sein Gebell zu deuten sich bemüht, ist ganz natürlich. „Haff, haff" und „Au" bellen die meisten, andre im Herbste: „Maus" (Mus), manche klagen: „Ach Gott, ach Gott"; in Helmstedt heisst es im Volksmunde: „Hebben, hebben, segt Hampen Hund", d. h. wenn ich es hätte, würde ich wohl handeln können. Andre weisen den Freier ab: „Du sast use Dortjen (oder Trine, Fine) nich hebben, hebben." Die Hunde aber, die im Frühjahr schlecht gefüttert werden, trösten sich mit besserer Aussicht auf Jakobstag. „Balle, balle kummt Jakobsdag" bellen sie in Klein-Brunsrode und hart an unsrer Grenze:

De Hunne von Walle
Bellt: Jakobsdag is balle; balle.

Der Kater verlangt einerseits nach Essen, denn er miaut: „Mauren, Mauren", anderseits aber hat er Sehnsucht nach der Katze: „Wo is mine Fru?" Dasselbe Verlangen beseelt die Katze. Sie ruft den Kater: „Min Johann, min Johann". Er antwortet sofort: „Na Marie, na Marie." „Wo wutte hen?" fragt sie weiter. Er erwidert: „Nâ Bernau, nâ Bernau."

Wenn die Ferken hungrig sind, so quicken sie: „Osterwiek, Osterwiek"; die grossen Schweine aber grunzen mit dumpferer Stimme: „Humburg, Humburg."

Empfindet aber die Kuh Hunger, so brüllt sie nach ihrer Herrin: „Fru", damit diese ihr Futter gebe.

Dass das Küken klüger ist als die Klucke, sieht man auch bei dem Schafe und dem Lamme. Blökt die Mutter: „Ja", antwortet das Kind: „Ne."

1) [Dieser Schwank begegnet schon 1514 bei Bebel, Facetiae 2, 61 'De pica loquente', dann bei Pauli, Schimpf und Ernst Kap. 669 und Kirchhof, Wendunmut 1, 188. Zu Oesterleys Nachweisen füge ich Gast, Convivales sermones 1541 Bl. N4a. Hulsbusch, Sylva 1568 p. 269. Abr. a S. Clara, Gemisch-Gemasch 1704 S. 276. Strackerjan, Abergl. a. Oldenburg 2, 105. Pröhle, Märchen f. d. Jugend No. 53. Schulenburg, Wend. Volkssagen S. 262. Blätter f. pomm. Volksk. 1, 149. 5, 58. Niederdeutsches Korrespbl. 22, 14. Henderson, Folk-lore of the Northern Counties of England 1866 p. 331 No. 8. In einem nahe verwandten Schwanke wird dem Papagei oder der Elster der Kopf kahl gerupft; so im 13. Jahrh. bei Dschelaleddin (Mesnewi übers. von Rosen 1849, bei Hart, Divan der pers. Poesie 1887 S. 123. Allgem. Zeitg. 1882, No. 288 S. 4243) zur Strafe für ein zerbrochenes Fläschchen Rosenöl; im 14. Jahrh. beim Chevalier de La Tour Landry (ed. Montaiglon 1854 cap. 16) aus Rache für das Plaudern von dem durch die Frau verzehrten Aal; vgl. Pauli Kap. 6 und H. Sachs, Fabeln ed. Goetze 2, 46 No. 214. 3, 269 No. 129; dazu Stiefel, H. Sachs-Forschungen 1894 S. 153 und Studien zur vergl. Litgesch. 2, 159. Ortensio Lando und Firenzuola bei Imbriani, Novellaja fiorentina 1877 p. 113 und XIII. — J. B.]

Der Ochse zeigt sich häufig verständig. Einst begegnete ein Bauer mit seinem Ochsengeschirre einem Herrn. Dieser sagte grob zu dem Bauer, er wäre so dumm wie seine Ochsen und seine Ochsen so dumm wie er. Da erwiderte der Bauer, seine Ochsen wären klüger wie der Herr. Das wolle er ihm beweisen. Der eine Ochse hätte ihn eben gefragt: „Wo hinzu?“ Da hätte er auf dem Bocke geantwortet: „Wi willt nâr Hochtit.“ Sobald er dies gesagt hätte, hätte der andre Ochse dazu gemeint: „Nanu?“ In Holzminden guckte der Ochse (Bulle) bei der Gilde der Schuhmacher ins Fenster und brüllte: „Wat is denn hier?“ Da sagte der Obermeister: „Herr Oberledermacher, die Schustergesellen haben Auflage.“ Da brüllte er: „Sau, sau?“ und entfernte sich, von der Auskunft befriedigt. [W. 2, 66.] In Schöppenstedt traf der Bulle einst auf dem Markte den Ziegenbock, musterte ihn eine Weile und brüllte dann los: „Bö, son lütjet Dier un sonen groten Büüüdél. Willt we tûschen?“ Aber er hatte kein Glück mit seinem Vorschlage. Der Ziegenbock meckerte sein langgezogenes: „Neeee.“ [W. 2, 56.]

Braunschweig. Otto Schütte.

Der Mann mit der Ziege, dem Wolf und dem Kohle.[1])

In Simrocks Deutschem Rätselbuch (2. Sammlung S. 36 No. 234) steht folgende Rätselaufgabe: „Ein Mann sollt einen Wolf, eine Ziege und einen Kohlkopf über einen Fluss fahren. Der Nachen war aber so klein, dass jedesmal nur einer der drei Gegenstände mit ihm darin Platz hatte. Er musste also mehrmals fahren. Wie fing er es nun an, dass nicht der Wolf mit der Ziege oder die Ziege mit dem Kohl ohne Aufsicht blieben und eins das andere auffrass?“ — Die Auflösung fehlt bei Simrock; wir finden sie aber bei C. H. W. (Unterhaltende Rätselspiele in Fragen und Antworten, volkstümlich, alt und neue. Merseburg [1824] S. 13): „Erst nahm er die Ziege mit und liess den Wolf mit dem Kraute drüben. Darauf holte er das Kraut und nahm die Ziege wieder mit herüber, weil diese sonst das Kraut gefressen hätte. Nun liess er die Ziege stehen und holte den Wolf über. Endlich fuhr er noch einmal zurück und holte die Ziege.“

Fast wörtlich genau stimmt dazu ein in Italien zur Erklärung des schon im 16. Jahrhundert nachweisbaren Sprichwortes 'salvar capra e cavoli' häufig angeführtes Rätselmärchen[2]). Wie alt aber dieser Scherz ist, ersehen wir aus einem lateinischen Hexameter, den Wattenbach 1877 im Neuen Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde 2, 402 aus einer Vorauer Hs. (111) des 12. Jahrh. anführt[3]):

It capra, fertur olus, redit hec, lupus it, capra transit.

Aus einer in Reims befindlichen Handschrift des 14. Jahrh. (No. 743) hat ferner bereits Mone im Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit 1838, 45 No. 105 folgendes verwandte Distichon abgedruckt:

O natat, L sequitur, redit O, C navigat ultra,
Nauta recurrit ad O, bisque natavit ovis

---

1) Teilweise nach Reinhold Köhlers Kollektaneen.

2) Casalicchio, L'utile col dolce (1687) 2, 9, 3. Imbriani, Novellaja fiorentina 1871 p. 223[1] = 1877 p. 251. Pico Luri di Vassano, Modi di dire proverbiali 1875 p. 324 no. 696. Pitrè, Fiabe popolari siciliane 4, 138. 448; Proverbi siciliani 4, 361; Indovinelli (1897) p. 292 no. 929.

3) Ebd. 3, 223 steht eine Notiz von Teutsch, nach der die Erzählung auch unter den siebenbürgischen Sachsen bekannt ist.

mit der Erläuterung: 'ovis. lupus. ovis. caulis. ovis. de transitu lupi et ovis et caulis.'

Man sieht, es ist hier nicht bloss ein Schaf an die Stelle der Ziege getreten, sondern es hat sich auch die Reihenfolge geändert: als zweiter wird nicht der Kohl, sondern der Wolf über den Fluss übergesetzt; dann erst folgt der Kohl. Und merkwürdigerweise hat sich auch diese Fassung vom Mittelalter bis auf unsere Tage fortgepflanzt. Denn eine dänische Rätselaufgabe bei Kamp (Danske Folkeminder 1877 S. 326 No. 961) lautet: „Ein Mann hatte einmal einen Fuchs (oder Wolf), ein Lamm und einen Weisskohlkopf. Mit diesen drei Dingen sollte er über einen Fluss, aber er konnte nur ein Ding auf einmal hinüberbringen. Setzte er zuerst den Fuchs über, so frass das Lamm den Kohl; setzte er zuerst den Kohl über, so frass der Fuchs das Lamm. Also musste er zuerst das Lamm übersetzen. Ja, aber wenn er nun den Fuchs oder den Kohl zum Lamme brachte, so war das ebenso verkehrt. Wie machte er's also? Er brachte das Lamm hinüber[1]), dann den Fuchs, nahm das Lamm mit zurück und holte zuerst den Kohl und dann das Lamm." — Noch näher als diese dänische Erzählung steht eine friesische (bei W. Dijkstra en T. G. van der Meulen, In Doaze fol alde Snypsnaren. Frjentsjer 1882 S. 110) dem lateinischen Distichon, weil sie statt Fuchs und Lamm Wolf und Schaf nennt.

Ein ganz anderes Gesicht zeigt ein spanisches Schwankgedicht bei R. Boira (El libro de los cuentos 1862 1, 267: La astucia de la mujer), in dem der Bauer nicht einen Fluss zu überschreiten hat, sondern eine Weile mit einem hübschen Mädchen plaudern soll: „Gil hatte einen Strick, einen Pfahl, eine Ziege, eine Zwiebel, eine Henne und einen Topf fortzuschleppen. Unterwegs rief ihn ein schelmisches Mädchen an: Komm, lass uns auf dem Felde hier plaudern! — Wie könnt' ich das, erwiderte Gil, mit soviel Dingen beladen, ohne dass sie mir alle verloren gingen! Sie sprach: Übel richtest du dich ein; man sieht, du bist ein Dummkopf. Was hast du denn zu tragen? — Sieh her, eine Zwiebel, einen Topf, eine Ziege, einen Strick, einen Pfahl und ein Huhn. — Ist das viel? Schlag doch den Pfahl in die Erde, binde die Ziege mit einem Beine an, tu die Henne in den Topf und stopf ihr die Zwiebel in den Schnabel! Dann bist du ihrer aller sicher. — Ja, wenn ein Weib will, dann gibt's nichts Schwieriges auf Erden; wenn sie Lust dazu hat, macht sie das Unmögliche leicht."

Berlin. Johannes Bolte.

Märkische Sitten und Sagen.

I. Wettrennen.

Das Ländchen Beerwalde (oder auch Bärwalde geschrieben) war zur Zeit der Freiheitskriege eine preussische Enklave auf sächsischem Boden, die sieben Dörfer umfasste. Es gehört heute zur Mark Brandenburg und liegt hinter Jüterbog bei Dahme. Eins der sieben Dörfer ist Wiepersdorf. Von Volksbelustigungen, die hier von Achim v. Arnim als Gutsherrn 1814 abgehalten wurden, macht dieser Wilhelm Grimm, nachdem er zuerst vom Siegesfeste gesprochen hatte, folgende Schilderung:

„Ein zweites Fest war ein nationell hier bestehendes, ein Pferderennen am zweiten Pfingsttage auf ungesattelten Bauerpferden. Die Dorfmädchen legen vier

1) Die Erwähnung des Lammes ist bei Kamp aus Versehen ausgefallen.

Tücher als Preise und eine irdne Tabakspfeife zum Spottpreis daneben auf eine Bank, wo das Ziel ist, die Geschicklichkeit ist nicht bloss, da zuerst, sondern auch vom Pferde rasch zu sein. Der die Pfeife bekam, schlug sie in tausend Stücke, das schien so mode, denn es nahm keiner übel. Nachher liess ich die Jungfern rennen, setzte einen halben Laubtaler zum Preise, sie schmissen Unterröcke, Schuh und Strümpfe aus, schürzten sich und rannten sehr schön, die zuerst kam, des Schulzen Schwester, machte am Ziele einen hohen Sprung; mit ihr eröffnete ich den Tanz auf dem Rasen. Es hat ihnen so wohl gefallen, dass sie alle Jahre rennen wollen — so war ich Stifter einer Volkssitte.“

2. Der Fuchs mit der Wurst.

Achim v. Arnim an Jacob Grimm 6. Dezember 1816: „Eine meines Wissens neue Tierfabel im Volke des Ländchens Beerwalde! Ich liess gestern mein fettes Schwein schlachten, dabei kam sie auf eine sehr dumme Art zum Vorschein; meine Frau fragte nämlich den Schlächter, ob ein krummer Darm auch gebraucht werden könne. Der Schlächter antwortete: Hat doch schon der Fuchs gesagt, es schadet nichts, die Wurst war krumm. Nun kam aber die Fabel zum Vorschein, die eigentlich gleichen Inhalts mit der Fabel von den sauren Trauben[1]) ist.

„Der Fuchs hat nämlich eine Wurst beiseite gelegt und die Elster hat sie ihm gestohlen; er kommt und fragt, wer sie genommen hat? Die Elster ist damit fortgeflogen, sagen seine Freunde. Schadet nichts, antwortet der Fuchs, die Wurst war doch krumm.[2]) — Vielleicht ist Euch die Fabel nicht so neu wie mir, ich finde sie aber viel artiger als die von den sauren Trauben, weil es bei diesen doch möglich gewesen wäre.“

3. Die Glocken zu Jüterbog.

Arnim 1816: „Zu den Glockenerzählungen (des ersten Bandes der Deutschen Sagen) hier eine aus Jüterbog, die ich dort in einer geschriebenen Chronik auf dem Rathause las, während ich als ein erwählter Kreisdeputierter Rekruten aussuchte und ausfragte:

„Die Jüterboger hatten eine sehr schöne Glocke giessen lassen, zu der fromme Leute Gold und Silber wie gewöhnlich hineingeworfen hatten; der Erzbischof von Magdeburg war dort zugleich Abt und hörte von der Glocke und wollte sie für den Dom in Magdeburg haben. Er kam nach Jüterbog, der Rat merkte seine Absicht, liess altes Tuch um den Glockenknöpel (!) binden, so dass sie ganz dumpf anschlug. Der Erzbischof schüttelte mit dem Kopfe und sagte, die sei zu schlecht für Magdeburg, für Jüterbog möge sie schon gut genug sein. So behielten sie die Glocke bis zur heutigen Stunde.“

4. Der Turm zu Luckenwalde.

Arnim 1816: „In Luckenwalde, einem Städtlein, das jetzt eine der grössten Maschinenspinnereien hat, steht der Turm eine Ecke Weges von der Kirche etwas über zwanzig Schritt, da heisst es, die Jüterboger hätten ihn wegtragen wollen, da seien aber die Luckenwalder wach geworden und jene hätten ihn nicht weiter bringen können.“

Berlin-Friedenau. Reinhold Steig.

---

1) [Fabulae Aesopicae 33 ed. Halm. Phaedrus 4, 3. Romulus 4, 1. Steinhöwel 61. Lafontaine 3, 11.]

2) [Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen 2, 29 und 358 No. 138.]

Allerlei aus Bärwalde, Kr. Neustettin, Pommern.

1. Festgebräuche.

Am letzten Abend des alten Jahres muss man einen 'Knurren' (das Wurzelstück eines Baumes) ins Feuer legen. Brennt er die ganze Nacht bis zum Neujahrsmorgen, so hat man Glück im neuen Jahr. — In der Neujahrsnacht muss man sein Geld unter die Lampe legen, dann hat man Geld im ganzen neuen Jahr. — Zu Neujahr werden oben auf dem Herd 'Neujahrn' gebacken, ein rundes Gebäck in der Art unserer Schrippen. — Zu unartigen Kindern kommt Neujahr die Aschenmutter und streut ihnen Asche in die Augen. — Am Fastabend gehen arme Kinder mit einem hölzernen Spiess in die Häuser und sagen:

Hippel di pippel,
Die Wurst hat zwei Zippel,
Der Speck hat vier Ecken,
Das lasst uns gut schmecken.

Man gibt ihnen dann zu essen.

Zu Ostern laufen die Kinder von Haus zu Haus und sagen:

Stieb, stieb Eier,
Für sechs Dreier,
Wenn der Hahn gekräht hat,
Krieg ich auch ein Ei ab.

Oder sie schneiden sich Birkenruten ab und stellen sie ins Wasser, damit sie grün werden. Damit gehen sie dann von Tür zu Tür und sagen:

Eine gute Rute geschnitten, gebunden,
Der Herr wird uns nicht aus seinem Hause jagen.
Ein paar Eier,
Ein paar Dreier —
Habt unsern besten Dank dafür.

Will man die Ostereier grün färben, so muss man sie mit jungem Roggen kochen.

2. Geburt.

Wenn sich über einem Hause ein Kind in weisser Gestalt zeigt, so wird darin ein Kind geboren werden. — Wenn eine Frau ein Kind erwartet, soll sie nicht durch ein Schlüsselloch sehen, sonst schielt nachher das Kind. Geht sie durch ein Loch (Kellerloch usw.), so bekommt das Kind einen Bruch und stirbt meistens. — Wenn ein Kind geboren ist, soll man ihm 'was ins Ohr beten', dann lernt es gut. — Wenn ein Kind den ersten Zahn im Oberkiefer bekommt, statt im Unterkiefer, so muss es sterben.

3. Hochzeit.

Wenn man einen Kranz mit Schleier über einem Hause schweben sieht, verheiratet sich einer der darin Wohnenden. — Wenn ein Bräutigam seiner Braut Wolle zu Strümpfen, Strümpfe oder Schuhe schenkt, so werden sie sich nie heiraten, sondern laufen wieder auseinander. — Hochzeit feiert man Dienstag und Freitag, nicht Mittwoch und Sonnabend. — Wenn das Brautpaar im Wagen zur Kirche fährt, muss man ein heiles Stück zwischen die Räder werfen; die Scherben bringen Glück. — Wenn das Brautpaar die Stufen zum Altar emporsteigt, stirbt derjenige von beiden zuerst, der sich zuerst umsieht; ebenso, wer in der Brautnacht zuerst einschläft. — Wenn die Braut auf der Hochzeit tanzt, soll sie ihr Taschentuch fallen lassen; dann hat das junge Paar Glück. — Wenn die Braut in die Kirche geht, oder nachher tanzt, soll sie den rechten Daumen kneifen; dann hat sie Glück.

4. Todankündigungen und andre Zeichen.

Wenn ein Sarg über dem Hause schwebt, stirbt jemand darin. Ebenso, wenn eine Henne kräht. — Einem Manne fiel plötzlich in der Küche ein Teller vor die Füsse: am andern Tage starb er zur selben Stunde. — Einer Frau fiel ein Knäuel schwarzer Wolle beim Stopfen vor die Füsse: am andern Tage starb sie zur selben Zeit. — Brennt es plötzlich auf dem Felde, so ist an der Stelle ein Schatz vergraben. — Wenn ein Vogel an das Fenster kommt, gibt's einen Brief.

5. Gebotene und verbotene Handlungen.

Ein 'Schalkei' (taubes, leeres Ei) muss über das Haus geworfen werden, dann bringt es Glück. — Die Spinne und die Eidechse sind heilige Tiere; man darf sie nicht töten. — Wenn man nach Sonnenuntergang im Hause fegt und lässt den Kehricht liegen, bringt's Glück; schafft man ihn hinaus, bringt's Unglück. — Wenn man Milch kauft und muss damit über einen Kreuzweg gehen, so soll der Verkäufer etwas Salz hineintun, sonst verdirbt sie.

6. Sympathische Heilmittel.

Gegen Sommersprossen: Mit einem 'Jüssel' (einer eben aus dem Ei gekrochenen Gans) dreimal über das Gesicht streichen. — Gegen Warzen: Wenn man einen Knochen findet, muss man ihn im Namen der Dreieinigkeit über die Warzen streichen und ihn dann auf die Stelle legen, da man ihn gefunden; so vergehen die Warzen.

7. Geister.

Man soll nicht in Wagenspuren gehen, denn dort gehen die Geister und haben Gewalt über die Menschen. — Man soll nicht das tun, was die Geister befehlen oder wünschen, sonst haben sie Gewalt über den Betreffenden. Ein Mann ging mit seinen Freunden am Abend von Wuckel nach Bärwalde. Da kam eine dunkle Gestalt auf ihn zu und bat ihn, am nächsten Abend um dieselbe Zeit wieder an denselben Platz zu kommen und zu sprechen:

Mir nach, spricht Christus unser Held,
Mir nach, ihr Christen alle! —

aber weiter nicht. Darauf verschwand die Gestalt, nachdem sie noch gesagt, er solle aber ja kommen, sonst käme sie zu ihm, und sei es durch das Schlüsselloch. Die Freunde rieten jedoch dem Mann, er solle nur den ganzen Vers aufsagen, sonst bekäme der Geist Gewalt über ihn. Am nächsten Abend fand sich auch der Mann ein, und als die Gestalt wieder erschien, sagte er den ganzen Vers auf. Darauf sagte der Geist, sein Tun sei vergeblich gewesen: er habe nicht bis zu der gebotenen Stelle aufgesagt und nun könne er auch nicht von ihm erlöst werden. Er sei der Geist eines Mannes, der früher einmal einen andern erschlagen und heimlich verscharrt habe; dafür müsse er nun ruhelos umherirren, bis ihn jemand erlöse. Damit verschwand er. Der Mann aber ging ungehindert jenes Weges, der bei den Leuten allgemein als Spukweg verrufen ist.

Berlin. Else Roediger.

Woher stammt das Wort 'ausmerzen'?

'Etwas ausmerzen' in dem Sinne von: aussondern, ausscheiden als unbrauchbar, wofür die ältere Sprache auch das einfache 'merzen' gebrauchte, ist heute eine in der Schrift- und Umgangssprache ganz geläufige und gebräuchliche Wendung. „Der passt in unsere Gesellschaft nicht, den müssen wir ausmerzen", „der deutsche Sprachverein verfolgt das rühmliche Bestreben, die entbehrlichen Fremdwörter aus unserer Sprache auszumerzen", und so unendlich oft. Das Wort gehört, wie so viele andre Wendungen und Redensarten unserer Sprache, zu denen, die wir nur nach ihrem uns bekannten Bedeutungswert verwenden, ohne über ihren ursprünglichen, oft eigenartigen begrifflichen Inhalt uns klar zu sein, oder, vorausgesetzt, dass wir es überhaupt wollen, klar zu werden. Oft genügt dazu, sich die sprachliche Münze etwas schärfer anzusehen, um die gesuchte Einsicht zu finden, oft aber ist damit auch nichts geholfen, die Prägung bleibt trotz allen Besehens uns fremdartig. So wird gewiss mancher, der das Wort gebraucht hat, sich gelegentlich gefragt haben, woher denn diese Bedeutung des Wortes stamme, ohne die Antwort zu finden.

'Ausmerzen' ist ein altes landwirtschaftliches Wort, das seit dem 16. Jahrh. in den Schriftquellen zu belegen ist, und eigentlich und ursprünglich, bis ins 18. Jahrh., nur von Schafen gebraucht wurde, die, weil zu schwach oder sonst zur Zucht unbrauchbar, aus der Herde ausgesondert wurden. Weil nun diese Ausscheidung in der Regel (angeblich) im März (nach alter Schreibung Merz) vorgenommen wurde, lautet die gangbare Erklärung, ist sie 'ausmerzen' genannt worden. Aus der Landwirtschaft ist dann der Ausdruck in das allgemeine Leben und seine Sprache übergegangen, so dass 'ausmerzen' seit dem 18. Jahrh. anfängt, ganz allgemein zu bedeuten: etwas Unbrauchbares, Unpassendes aussondern. Luther hat das Wort nicht, auffallenderweise, wohl aber sein Zeitgenosse Mathesius, der Pfarrer in Joachimstal in Böhmen: „Wie der Sohn Gottes am jüngsten Tage die reudigen Schafe und Böcke von seinen Schäflein ausheben oder ausmertzen wird."

Auf dieses 'ausmerzen' oder 'merzen' (mertzen) geht auch zurück die landwirtschaftliche Bezeichnung 'Merzschaf' (daneben auch 'Merzkuh', 'Merzvieh'), d. i. ein 'ausgemerztes' Schaf. Die oben angeführte, heute gültige Deutung von 'ausmerzen' findet sich schon in einem Ökonomischen Lexikon von 1731, wo es heisst: „Merzschaf wird ein Schaf genennet, welches man entweder Alters halber oder weil es etwan sonsten zur Zucht nicht tüchtig ist, gemeiniglich im Merzen aushebet und von denen andern guten Zuchtschafen absondert."

Diese althergebrachte Deutung ist aber höchst zweifelhaft. Auch Grimm erklärt sich durchaus gegen die Herleitung von dem Monat März, die schon Adelung in seinem Wörterbuch zurückgewiesen. Wir meinen, mit Recht. Der Ausdruck, in diesem Sinne gefasst, ist nicht bloss höchst seltsam, er hat auch in der Sprache keine Analogie. Nach der sprachlichen Bildung könnte das Wort 'ausmerzen' nur bedeuten: 'zu Ende merzen' (was immer in dem Worte 'merzen' auch stecken mag), oder: 'durch merzen (merzend) aussondern', oder: 'aus dem Merz aussondern', aber nicht: 'im Merz (März?) aussondern. Und will man selbst dies gelten lassen, weil wenigstens der Begriff des 'Aussonderns' sich aus dem 'aus' (in 'aus-merzen') entnehmen liesse, wie steht es denn mit dem älteren 'merzen', das für und neben 'ausmerzen' gebraucht wurde? Da fehlt selbst diese Möglichkeit. Grade der Begriff des Ausscheidens, der die Hauptsache bildet, würde gänzlich mangeln. Das ist jedenfalls auffällig, ebenso, als wenn man sagen wollte 'die Schafe maien' für 'die Schafe scheren', weil das Scheren in der Regel im Mai vorgenommen wird. Wo in der Welt würde sich ein Landwirt oder Viehzüchter so ausdrücken? —

Für 'Merzschaf', 'Merzvieh' heisst es bei den Landwirten auch Brackschaf und Brackvieh, und für 'merzen' und 'ausmerzen' auch bracken und ausbracken, von dem älteren, wohl aus dem Niederdeutschen stammenden Substantiv 'Brack', das den Ausschuss, d. h. alles, was in seiner Art minderwertig, mangelhaft, schlecht ist, bezeichnet. Daher bedeutet bracken = etwas als Brack, als minderwertig bezeichnen, und ausbracken = etwas als Brack, als minderwertig aussondern. Nun bemerkt Adelung, der in den Realien meist gut beschlagen ist, jedenfalls besser als die neueren Lexikographen, in seinem Wörterbuch zu dem Worte 'ausbracken': „Ein Wort, welches vornehmlich in der Landwirtschaft üblich ist, wo es von der Aussonderung und Fortschaffung des untauglichen Viehes im Herbste gebraucht wird, welche Verrichtung man sonst auch 'ausmerzen' nennet." Und bei dem Worte 'ausmerzen' selbst macht er die Anmerkung: „Gemeiniglich leitet man dieses Wort von dem Nahmen des Monathes März ab, und glaubet, dass es eigentlich von dem Schafviehe gebraucht werde, welches man in diesem Monathe auszumerzen pflege. Allein diese Ausmerzung oder Ausbrackung geschiehet auch, und wohl hauptsächlich, im Herbste." Sind diese Angaben, dass die Ausmerzung der Schafe im Herbst, oder doch hauptsächlich im Herbst stattfinde, richtig, und eine Widerlegung haben wir nirgend gefunden, so wird die alte landläufige, noch heute überall sich findende Herleitung des Wortes 'ausmerzen' von 'März' geradezu spasshaft.

Was steckt dann aber in 'merzen' und 'ausmerzen'? Ein Wort 'Merz', das wie 'Brack' den Sinn von 'Ausschuss' hätte, ist in der Sprache nicht vorhanden, von dieser Seite also dem Worte nicht beizukommen. Man könnte nun, woran schon Grimm gelegentlich dachte, ohne sich dafür zu entscheiden, an das alte Fremdwort der 'Merz' denken, das, dem lateinischen merx entsprechend, landschaftlich (in Schwaben) gebraucht wurde (oder: noch wird?) zur Bezeichnung verkäuflicher Ware und des Handels mit solcher Ware, wie davon auch der 'Meyler' = Händler, und 'merzeln' = handeln, Krämer sein, gebildet ist. Von diesem Stamme gebildet, könnte der Ausdruck 'die Schafe merzen' bei den Landwirten bedeutet haben: zum Verkauf an den Händler bestimmen (und darum von der zur Zucht bestimmten sondern, entfernen), und 'ausmerzen' = als zum Verkauf bestimmt aussondern. Wenn nur dies Wort 'Merz' und die dazu gehörigen nachweisbaren Ableitungen nicht eine gar zu lokale landschaftliche Beschränkung hätten. Zudem wird das nicht zur Zucht bestimmte Vieh doch nicht bloss an den Händler verkauft, sondern doch auch geschlachtet.

Fragt man sich aber, wie wird denn eigentlich dieses Aussondern vollzogen, worin besteht denn das sogenannte 'Ausmerzen', das der Landwirt vornimmt, so kommt man auf eine ganz andere Vermutung sprachlicher Herleitung des Wortes. Da die 'ausgemerzten' Schafe vorläufig, d. h. bis sie verkauft oder geschlachtet werden, bei der Herde verbleiben, so müssen sie von den andern, die zur Zucht bestimmt sind und dazu verwandt werden, durch Kennzeichen unterschieden werden. Dies geschieht durch ein farbiges Zeichen, einen Strich. A. v. Arnim in seiner 'Schaubühne' verwendet das einmal scherzhaft im Bilde in den Worten: „Wenn er keinen Strich auf der Nase hat, wie ein Märzschaf, so kenne ich ihn nicht heraus." Ein 'Merzschaf' ist also ein Schaf mit solchem Strich, solchem Abzeichen, kurz: ein gezeichnetes Schaf. Und 'merzen' wird demnach bedeuten: mit einem Zeichen versehen (zum Zweck der Aussonderung), und 'ausmerzen' = durch ein Kennzeichen aussondern.

Nun findet sich im Bayrischen (nach Schmeller, Bayr. Wbch.) der Ausdruck 'Schafe merken' für: Schafe zeichnen, und dazu die Redensart 'das gêt um wie's

Schafmerken', von Geschäften, die leicht und kurz nacheinander abgetan werden. 'Merken' heisst hier also 'zeichnen', 'mit einem 'Merk', einem Kennzeichen versehen' (mag nun das Wort von 'die Mark(e)' oder der dialektischen Nebenform 'der Merk' herzuleiten sein), was im neuhochdeutschen fremdländischen Kauderwelsch 'markieren' heisst, von 'marquer', das doch unserm Deutsch erst entlehnt ist. 'Merken' steht hier in seiner alten und eigentlichen Grundbedeutung von lat. signare, wie denn im kaufmännischen Geschäftsleben für: 'eine Ware auszeichnen' auch jetzt noch vereinzelt gesagt wird 'ausmerken'. Das Wort 'Merkzeichen' ist eigentlich eine Tautologie, beides, 'Merk' und 'Zeichen' besagt dasselbe. Von diesem altdeutschen 'merken' stammt übrigens, nebenbei, das altfranzösische merchier, 'bezeichnen'.

'Schafe merken' und 'Schafe merzen' (oder, wie die älteste Quelle, Mathesius, schreibt, 'mertzen') muss nach unserer Vermutung und Annahme sprachlich, nicht bloss der Bedeutung nach, dasselbe sein und in 'merzen' der Stamm von 'merken' enthalten sein. Und er ist es auch. 'Merzen' (oder: mertzen) ist nichts andres als das, mit der Ableitungssilbe -zen (eigtl. z-en, gekürzt aus-e-z-en) gebildete Intensivum oder Iterativum zu 'merken', und entstanden durch Zusammenziehung aus 'merkezen', 'merk-zen'. In gleicher Weise wurde aus 'schmack-zen' (mhd. smakezen): schmatzen, aus 'blick-zen' (mhd. bliczen): blitzen, wie 'Blitz' aus blicz, und ebenso geht das dialektische, auch bei Goethe („ohne weiter zu brummen und zu mutzen", Der junge Goethe 3, 12) sich findende mutzen, d. i. fortgesetzt unwirsch brummen und murren, zurück auf 'muckezen', 'muckzen', als Iterativ zu 'mucken'. Die Bildung 'muckzen' ist erhalten in 'muck-sen', wo z in s sich gewandelt hat. In all diesen Zusammenziehungen, deren es noch mehr gibt, steht tz immer für ckz (kz). So ist auch merzen oder vielmehr mertzen Häufigkeitswort zu 'merken' und besagt also in der Tat, was wir suchten oder voraussetzten: die Handlung des 'Merkens' wiederholentlich vornehmen, d. h. mit einem 'Merk', einem Kennzeichen versehen, und ausmertzen also: durch ein Kennzeichen aussondern, ausscheiden. So wäre denn das Rätsel des Wortes gelöst, und der 'März' glücklich ausgemerzt. Nun hat der Landwirt noch das Wort: wird er den 'März' wieder retten?

Berlin. Richard Neubauer.

Abricias (oben 11, 438).

Das in De la Martinières Reisebeschreibung erwähnte Wort 'Abricias', welches nach Kahles zweifellos richtiger Vermutung ein Geldgeschenk bedeutet, dürfte das ins Russische eingedrungene (?) Fremdwort gr. ὄβρυζον (sc. χρυσίον) sein. Die Bedeutung 'geläutertes Gold' macht keinerlei Schwierigkeiten. Für die mittellateinischen Formen verweise ich auf Ducange s. v. abrigeum, obricius, obridium, obritium, obryzum, Diefenbach, Glossarium latino-germ. S. 388 ff. und Georges, Handwörterbuch s. v. obryzum.

Basel. E. Hoffmann-Krayer.

Joseph Preuschoff †.

In diesen leider verspäteten Zeilen seien die Freunde der Volkskunde auf eine kleine interessante Schrift aufmerksam gemacht, die unter der Bezeichnung 'Volkstümliches aus dem Grossen Marienburger Werder' (Westpreussen) in den Schriften der Naturforschenden Gesellschaft in Danzig N. F. Band 6, Heft 1, im Jahre 1884 erschien. Diese mit einer Tafel ausgestattete und auch als Einzelheft fertiggestellte

Schrift hatte zum Verfasser den um die Erforschung des Volkstümlichen in West- und Ostpreussen, sowie um naturwissenschaftliche Bestrebungen hochverdienten Propst Joseph Preuschoff. Das Interesse für jene Arbeit und eine jahrzehntelange Freundschaft veranlassen mich, das Andenken des nunmehr Verstorbenen auch in diesen Blättern festzuhalten. Joseph Preuschoff war zu Braunsberg, Ostpr., am 12. Dezember 1828 geboren, besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt, sowie das Lyceum und das Priester-Seminar daselbst, wurde nach Vollendung seiner theologischen Studien von dem damaligen Bischof von Ermland Josephus Ambrosius Geritz am 16. Juli 1854 zum Priester geweiht und darauf als Kaplan in Königsberg angestellt. Hier wirkte er 15 Jahre hindurch, bis er als Kaplan nach Gr.-Lichtenau versetzt wurde. Noch im selben Jahre (1869) kam er nach Tannsee als Pfarradministrator, um 1873 als Pfarrer dort angestellt zu werden. Von 1884—1896 bekleidete er die Pfarrstelle zu Tolkemit, sodann auf seine Pfarrei resignierend und die erste Benefiziatenstelle an der St. Annenkapelle zu Frauenburg — bis zu seinem Tode, 7. Mai 1902 — einnehmend. Sowohl in den Berichten des Preuss. Botanischen Vereins (Königsberg), wie in denen des Westpreussischen Botanisch-Zoologischen Vereins hat J. P. Mitteilungen gebracht. Die grösste dieser Arbeiten ist 'Die Flora des Grossen Marienburger Werders' (Schriften der Physikalisch-Ökonomischen Gesellschaft in Königsberg Bd. 17. 1876). Weniger die Anzahl und der Umfang J. P.s Schriften, als die Treue und Zuverlässigkeit, die den Verstorbenen auch hierbei auszeichneten, werden ihm ein Gedenken in Fachkreisen sichern, gleichwie er sich selber — in seiner allezeit grossen Gefälligkeit und humorvollen Art — ein treues Gedächtnis bei seinen Freunden gesichert hat.

Berlin. Elisabeth Lemke.

Das Altonaer Museum.

Im Jahre 1856 begannen Vorsteher der Altonaer Sonntagsschule Sammlungen der Naturkunde, der Ethnologie und der Heimatskunde anzulegen. Diese Sammlungen erweiterten sich bald so sehr, dass im Jahre 1863 von angesehenen Bürgern der Stadt ein Altonaer Museum gegründet wurde, dessen Verwaltung eine vielköpfige Kommission übernahm. Auf die Dauer musste aber die Opferwilligkeit für finanzielle Unterstützung wie für die Verwaltungsarbeiten erlahmen, so dass für die letzteren schliesslich nur die Herren Dr. Gottsche, Otto Semper und E. Steinblinck übrig blieben. So musste denn, wollte man die nicht unbedeutenden Sammlungen der Stadt erhalten, ein anderer Ausweg gefunden werden. Dies gelang, indem die städtischen Behörden im Jahre 1888 das Museum und die Verwaltung übernahmen. Das besondere Interesse, welches der damalige Bürgermeister, Hr. Fr. Adickes, dem Museum entgegenbrachte, hatte allerdings dabei andere Ziele als die bisherigen im Auge, aber ein glücklicher Gedanke brach sich doch damals schon Bahn, dass nämlich die engere Heimat den Boden für die Aufgaben des Museums abgeben müsse. An dieser räumlichen Beschränkung, die bedeutende Ausblicke in die Zukunft erweckte, wurde dann auch festgehalten.

Die nun folgenden Jahre brachten ein Provisorium in der Verwaltung des Museums, aber schon im Jahre 1889 wurde eine Kommission eingesetzt, die über einen Neubau zu beraten hatte, die aber, hauptsächlich durch die entgegenstehenden finanziellen Schwierigkeiten erst nach fast zehn Jahren zum Ziele kam, denn erst am 2. Februar 1899 konnte die Grundsteinlegung zum neuen Gebäude erfolgen. Es mag aber hier noch hervorgehoben werden, wie es in der zur Eröffnungsfeier erschienenen Festschrift auch geschieht, dass zur Erreichung dieses Zieles das

warme Interesse und richtige Verständnis zweier Magistratsmitglieder wesentlich fördernd gewesen ist; es sind dies die Herren Senator Baur und Senator Meyer.

Im selben Jahre 1899 wurde dann Hrn. Dr. Lehmann die Leitung des Museums übertragen, der übrigens schon früher sowohl in der Museums-Kommission, wie auch bei der wissenschaftlichen Verwaltung tätig gewesen war.

Erst gegen Ende des Jahres 1900 war der Bau so weit gediehen, dass mit der inneren Einrichtung desselben begonnen werden konnte. Wer aber heute, nach kaum zwei Jahren, das schöne, im nordischen Renaissancestil erbaute Gebäude betritt, der muss erstaunt sein über das, was hier in so kurzer Zeit geleistet ist. Galt es doch, das vorhandene alte Material zum Teil aufzufrischen, zu reparieren und auch nach mancher Richtung hin zu ergänzen. Dazu das künstlerische Ausstopfen vieler Tiere, die Aufstellung, Etikettierung und die zweckentsprechende Ausnutzung der gebotenen Räume. Das alles verlangt viel Zeit, und nur eine zielbewusste, mit allen Einzelheiten der Aufgabe vertraute, aussergewöhnliche Arbeitskraft konnte solche Ergebnisse zu stande bringen. Überall tritt uns nicht nur das Bestreben entgegen, im edleren populären Sinne zu belehren, sondern auch das Walten eines künstlerischen Sinnes, der die Formen des Gebotenen zu beleben strebt und selbst das Laieninteresse lebhafter erregen muss, als es eine magazinierende Aufstellungsmethode vermag.

Die naturhistorische Abteilung bietet die Hauptvertreter der einheimischen Säugetiere und Vögel meistenteils in lebenswahren Gruppen und in entsprechender Umgebung. Bei den übrigen Gruppen des Tierreichs, soweit sie zur einheimischen Fauna gehören, war das allerdings nur in beschränkter Weise möglich. Aber auch für weitergehende Belehrung, als Einleitung in die Zoologie, ist durch Aufstellung vergleichender anatomischer Präparate gesorgt.

Die kulturgeschichtliche Abteilung ist mit gleichem Verständnis und mit nicht minder grosser Liebe und Sorgfalt behandelt. Wir sehen plastische Figuren, zum Teil in lebenswahre Gruppen geordnet, welche die typischen Bauerntrachten zur Anschauung bringen. Ferner sehr schöne, vollständig eingerichtete Zimmer aus Altenlande, der Wilster Marsch, Blankenese, der Propstei und noch einen nordfriesischen Pesel. Auch eine Ostenfelder Diele mit vielem interessanten Gerät ist vorhanden, ausser den Einzelstücken an Mobilien und Hausgerät aller Art. Besonders dankenswert ist auch das Aufstellen von Bauernhäuser-Modellen, deren Vervollständigung ganz besonders ins Auge gefasst ist. Interessant sind ebenfalls ältere Webstühle, deren einer sogar noch die Wandbekleidung des einen Raumes geliefert hat. Ausserdem eine hübsche Auswahl von Stücken der Kunstweberei und von weiblichen Handarbeiten.

Eine besonders reichhaltige Sammlung ist diejenige, welche sich auf die Stadtgeschichte Altonas, auf Handwerk und Gewerbe bezieht. Und schliesslich sei noch eines zum grossen Teil für die Flora der Provinz wichtigen Herbariums erwähnt, welches der ehemalige Apotheker, Hr. Johann Jacob Meyer, im Anfang des vorigen Jahrhunderts zusammengebracht hat. Ihr Verwalter, Hr. Dr. W. Heering, hat in der schon genannten Festschrift näheres darüber mitgeteilt.

So sehen wir denn, dass der Grundgedanke, die naturhistorischen und kulturgeschichtlichen Erscheinungsformen der engeren Heimat belehrend zur Anschauung zu bringen, in sehr befriedigender Weise von Hrn. Dr. Lehmann durchgeführt ist. Diese vernünftige Beschränkung schliesst von vornherein jede Konkurrenz mit den benachbarten grösseren verwandten Instituten aus, die ja weiter umfassende Ziele verfolgen. Dem unermüdlichen Eifer, der Sach- und Geschäftskenntnis des Herrn Dr. Lehmann wird es, daran ist kaum zu zweifeln, gelingen, das Altonaer Museum

der Lösung der Aufgabe immer näher zu führen, die er selbst am Schlusse der genannten Festschrift anführt, nämlich das Archiv für die kulturelle Entwickelung der Provinz zu werden, so weit sie sich im Lichte der Geschichte vollzogen hat. Mögen ihn die Gunst vermögender Gönner und des dabei interessierten Publikums im allgemeinen, wie bisher, so auch ferner unterstützen!

Hamburg. Hermann Strebel.

[Seit dem März d. J. gibt die Leitung des Museums „Mitteilungen aus dem Altonaer Museum" heraus, und zwar jährlich sechs Hefte zum Preise von 4 Mark, einzelne 1 Mark. Die beiden uns vorliegenden berichten über die Zunahme der Sammlungen und enthalten ausserdem die Amtsartikel der Altonaer Leineweber sowie die Zunftrolle der Altonaer Goldschmiede mit Erläuterungen, dazu eine Abhandlung über die Beschau- und Merkzeichen der Goldschmiede und kleinere Mitteilungen. Die nötigen Abbildungen sind beigefügt. Die folgenden Hefte sollen unter anderem bringen: Kuhlmann, Das Skizzieren im Altonaer Museum; Ein altes Kieler Studentenalbum; Föhringer Trachten; Das Altonaer Zunftsilber.]

Bücheranzeigen.

Otto Kern, Über die Anfänge der hellenischen Religion. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1902. 34 S. 8°.

Kern gibt in seinem Vortrage einen Überblick über die Entwicklung der hellenischen Religion, wie sie sich nach den Ergebnissen der modernen Forschung darstellt. Unsere Führerinnen auf diesem Gebiete müssen Anthropologie und Archäologie sein. Zu den 'Wilden' müssen wir uns wenden, um die rohen Anfänge des griechischen Kultes zu verstehen. Bei ihnen finden wir Analogien und Parallelen für vieles, das uns ohne diese Parallelen unverständlich bleiben würde. Dass aber die hellenischen Bergvölker, als sie in die Geschichte eintraten, sich wirklich etwa auf derselben Stufe befanden, wie heute noch manche Negerstämme und andere Naturvölker, das lehrt die Archäologie durch die Funde der sogen. prähistorischen Zeit Griechenlands, die uns zahlreiche Reste des Fetischismus zeigen. Der Fetischdienst — und seine Abart, der Totemismus — ist die älteste Form der griechischen Religion. Als zweite Stufe gesellt sich dazu der Ahnenkult. Erst später entsteht der Anthropomorphismus: was am Menschen unvollkommen schien, das schrieb man in reiner Vollkommenheit einem göttlichen Wesen zu, das man sich nur in der Gestalt des Menschen verkörpert vorstellen konnte. In stetig fortschreitender Entwicklung führt der Weg dieses Anthropomorphismus von den primitivsten Idolen aus Stein und Ton bis zu den Götterbildern des Phidias und Praxiteles. Jeder Stamm, ja fast jedes Dorf schuf sich seinen eigenen Gott, zu dem man betete und dem man opferte. In der Literatur selten erwähnt, sind manche dieser Lokalgottheiten in ihrer Heimat bis in die römische Kaiserzeit hinein inniger verehrt worden als der offizielle Gott der Hellenen, Zeus. Aus der Fülle dieser Lokalgottheiten bildet sich ein Göttersystem, die Götterwelt Homers. Kern erörtert dann, wie Zeus, der Lokalgott des Olymp, zum obersten Gotte der Griechen

geworden ist. Griechische Dichter und Denker haben in ihm einen hohen, reinen Gottesbegriff zu finden gesucht, keiner schöner als Aeschylus im ersten Chorliede des Agamemnon, aber das hellenische Volk hat nie auf dieser Stufe gestanden, den Höhepunkt seines religiösen Empfindens finden wir nicht im Zeuskulte, nicht in der homerischen Götterwelt, die schon eine Götterwelt der Decadence ist, sondern im Kulte der Erdgöttin Demeter, in den eleusinischen Mysterien, denen Kern den Schluss des Vortrags widmet.

Gegen diese und jene Einzelheit von Kerns Darlegungen habe ich Bedenken. So scheint es mir nicht so sicher, wie er glaubt, dass der Ahnenkult erst auf den Fetischismus gefolgt ist; ich halte es für wahrscheinlicher, dass beide Formen des Kultes gleichzeitig entstanden sind; auch ist mir zweifelhaft, ob wirklich, wie Kern S. 20 meint, die weiteren Volksschichten dem Totenkulte weniger ergeben gewesen sind als die, welche in der Nähe der Fürsten auf den Burgen Böotiens und des Peloponnes wohnten. Nicht zutreffend scheint mir Kerns Definition des Fetischismus. Er meint, der Fetischismus bestehe darin, dass der Mensch in einen Stein, einer Scherbe usw. das überirdische Wesen sieht und diesen Stein usw. als seinen Gott verehrt. Der Fetisch ist doch wohl aber nicht als der Gott selbst aufzufassen, sondern als ein Gegenstand, in dem ein Geist seinen Sitz genommen hat. Möglicherweise liegt hier nur eine Ungenauigkeit des Ausdrucks vor, wofür vielleicht die Ausführungen über den Baumkultus S. 12f. sprechen. Diese Bedenken gegen Einzelheiten aber tun dem Verdienste des hübsch geschriebenen Büchleins keinen Eintrag. Es ist sehr geeignet, weitere Kreise gegenüber den herkömmlichen Vorstellungen von der griechischen 'Religion der Schönheit' und gegenüber den Lehren der früheren 'vergleichenden Mythologie' über die wirkliche Entwicklung der griechischen Religion aufzuklären, und es kann daher jedem, der sich in Kürze über dieses interessante Gebiet orientieren will, zur Lektüre empfohlen werden.

Berlin. Ernst Samter.

Paul Herrmann, Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus. 1. Teil: Übersetzung. Mit einer Karte. Leipzig, Engelmann, 1901. VI, 508 S. 8°. 7 Mk.

Nachdem wir lange eine Übersetzung und Erläuterung des sagenhaften Teiles des Saxo Grammaticus ersehnt hatten, sind uns, angeregt durch die englische Lösung dieser Aufgabe durch Elton und Powell (vgl. Zeitschr. 6, 452) fast gleichzeitig zwei Übersetzungen der ersten neun Bücher beschert worden, die eine mit kurzen erklärenden Anmerkungen, die andere ohne solche, aber mit dem Versprechen eines Kommentars im zweiten Teile; jene von Hermann Jantzen (Berlin 1899—1900), diese von Paul Herrmann, der den Lesern dieser Zeitschrift aus einer empfehlenden Besprechung seiner Deutschen Mythologie (oben 9, 99f.) erinnerlich sein mag. Vergleicht man die beiden Übersetzungen miteinander und mit dem Original, so neigt sich die Wage zu Gunsten der Herrmannschen. Sie gibt eine Anzahl Stellen richtiger wieder als die Jantzensche: so 17, 22. 19, 8. 23, 33. 24, 20. 25, 20. 29, 24. 33, 29. 60, 29. 66, 9. 116, 8. 136, 36. 153, 35. 165, 11. 175, 9. 190, 12. 222, 23. 236, 16. 241, 29. 283, 3. 290, 2. 297, 18. 20. 307, 11 usw. (Diese Citate beziehen sich auf Holders Text, dessen Seitenzahlen beide Autoren am Rand eintrugen, während leider nur Jantzen, nicht Herrmann, die von Müller-Velschows Ausgabe hinzufügte.) Herrmann bildete ferner die eingestreuten Dichtungen in den gleichen Massen nach, was denn doch die Art des Saxo uns deutlicher vor Augen führt,

als wenn diese Stücke in Prosa gegeben und das poetische Kleid nur durch Anführungsstriche ersetzt wird. Diese Nachdichtungen sind gewandt, nur bieten sie allzu viele Hiate, rollen die Daktylen ohne Unterbrechung durch Spondeen gar zu gleichmässig und rastlos dahin, es sei denn, dass man von selbst durch so schwierige wie *Kriegszug die*, *Nusskern zu* gehemmt wird; stellen sich bei gewissen Massen zu häufig Verletzungen der Wort- und Satzbetonung ein, wie z. B. in den Sapphischen Strophen S. 274ff. (Schón ein schlécht Rüstzéug hätte Dích gefället, Óder éin schwach Scháf und dergl. mehr). Zu loben ist, dass über das 9. Buch hinaus einige Stellen angefügt sind, die für Sage und Sitte in Betracht kommen. Vornehmlich nach dieser Richtung hin hat Jantzen den gesamten Stoff der neun Bücher in einem knappen systematischen Sachverzeichnis untergebracht, nachdem schon Powell einen breiteren Folk-Lore-Index geliefert hatte.

Von besonderem Wert waren für Herrmann und sind für jeden, der sich mit Saxo beschäftigt, Untersuchungen und Sammlungen, die dem Übersetzer Hr. Prof. Dr. C. Knabe in Torgau zugänglich gemacht hat, und die zum Teil in den „Sprachlichen Zusammenstellungen" am Schlusse des Bandes abgedruckt sind, ohne dass der bescheidene Spender sich hat auf dem Titel nennen lassen. Wortschatz und Vorbilder, Grammatisches und Stilistisches bei Saxo werden hier mittels eines ungleich reicheren Materials erörtert, als in früheren Untersuchungen. Prof. Knabe besitzt ein vollständiges Wörterbuch zu der gesamten Historia Danica und wäre bereit, einen Text mit fortlaufenden Verweisen auf die stilistischen Quellen zu liefern. Am meisten hat Saxo den Valerius Maximus ausgeschrieben und sich sogar beim Formen des Stoffes durch ihn bestimmen lassen. Diese Entlehnungen und einige Andeutungen des Werkes werden für die Chronologie seiner Entstehung (ungefähr 1186—1216) benutzt.

Dass der zweite Teil des Werkes, der „die Mythologie, Helden- und Volkssage bei Saxo bringen und seine Bedeutung für Märchen, Volkskunde und die isländisch-norwegische sowie dänische Literaturgeschichte klar legen" soll, bald erscheine, kann man nach dem guten Ausfall des ersten Teiles nur wünschen.

Berlin. Max Roediger.

Emmanuel Cosquin, La légende du page de Sainte Élisabeth de Portugal et le conte indien des bons conseils. Paris 1903. 42 S. 8°. (Aus der Revue des questions historiques 73.)

Die zuerst 1562 berichtete Geschichte von dem zum Kalkofen gesandten Diener der portugiesischen Königin Elisabeth († 1336), die uns durch Schillers 'Gang nach dem Eisenhammer' geläufig ist, darf ebensowenig auf historische Glaubwürdigkeit Anspruch machen wie die deutsche, bekanntlich auf eine Novelle von Restif de la Bretonne zurückgehende Ballade, sondern ist eine schon um die Mitte des 13. Jahrh. zur Empfehlung des Kirchenbesuches erzählte Wanderlegende. Während aber hier die Anklage auf unerlaubte Liebe oder auf Widerwillen gegen seinen Herrn durch einen neidischen Kameraden erfolgt, wird in einigen indischen, arabischen und mittelgriechischen Erzählungen der treue Diener durch die schuldbewusste Königin verleumdet, die jener zusammen mit ihrem Buhlen erblickt hat. Dass die dem Unschuldigen zugedachte Strafe (Kalkofen, Ölkessel, Enthauptung) seinen Feind trifft, ergibt sich meist aus der Befolgung eines väterlichen Gebotes, die Messe nicht zu versäumen und die Aufforderung zu einem Frühmahle (Fastenbrechen) nicht auszuschlagen. Cosquin, dessen ausgebreitete Gelehrsamkeit und

Sorgfalt jedem Märchenforscher aus seinen trefflichen Contes populaires de Lorraine (1886) bekannt ist, weist auf die Verbindung mit diesem alten Motive der guten Lehren oder Ratschläge, das uns z. B. im Ruodlieb entgegentritt (vgl. auch oben 6, 169 zu Gonzenbach 81), nachdrücklich hin und betont gleich W. Hertz (1872) die Abstammung der Sage aus Indien, lässt aber die Frage, wo die Umformung des indischen Märchens vor sich gegangen sei, offen. — Nachtragsweise darf ich vielleicht noch hinweisen auf E. Kuhn, Byzantin. Zeitschr. 4, 245. De Vooys, Middelnederlandsche Legenden 1901 S. 123 und Mnl. Marialegenden 1, 328 (1903). Lévi, Revue des études juives 35, 81. Largeau, Flore saharienne 1879 S. 11. Gildemeister, Sitzungsber. der Berl. Akademie 1883, 891—895. Kristensen, Jyske Folkeminder 12, 298 No. 54 (1895). J. B.

Walther Gloth, Das Spiel von den sieben Farben (= Teutonia, Arbeiten zur germanischen Philologie, Heft 1). Königsberg i. Pr., Gräfe & Unzer, 1902. XII, 92 S. 2 Mk.

Im 13. Jahrhundert begann in der ritterlichen Gesellschaft Frankreichs und später auch Deutschlands der sonderbare Brauch um sich zu greifen, durch die Farbe des Gewandes kundzutun, ob und mit welchem Glücke man sich der Minne ergeben habe. Ein grünes Gewand soll beginnende Liebe, ein rotes die Glut der Liebe anzeigen, ein weisses sagen, dass man auf Gegenliebe hoffe, ein gelbes, dass man sie gefunden habe. Blau soll die Treue des Liebhabers bekunden, braun seine Verschwiegenheit, grau seine Geduld, wenn Schwierigkeiten zu überwinden waren, schwarz das Ende der Liebe. Diese Farbensymbolik im Minnedienste hielt bald ihren Einzug auch in die altdeutsche Dichtung, und wir besitzen eine nicht kleine Anzahl Gedichte und Lieder des 14.—16. Jahrh., welche über sie belehren. Die umfangreicheren gehören der allegorischen Dichtung an. Die Tugenden oder Liebesphasen, auf welche die Gewandfarben deuten sollten, wurden allegorisch zu Königinnen personifiziert und diesen dann Belehrungen über die Bedeutung ihrer Farbe und der ihr verbundenen Tugenden in den Mund gelegt. Eins dieser Gedichte wurde im 15. Jahrh. und vermutlich in Nürnberg zu einer Moralität, dem in Kellers Fastnachtspiele als No. 103 aufgenommenen Spiel von den sieben Farben umgearbeitet. Einen Hauptreiz gab dem Spiele, dass jeder der auftretenden sieben Liebhaber als Vertreter je einer Farbe vollständig in diese gekleidet war. Das Spiel muss gefallen haben, denn eine Bearbeitung desselben findet sich auch unter den von Raber 1510—1535 aufgezeichneten, von Zingerle veröffentlichten Sterzinger Spielen.

Dem Nürnberger und Sterzinger Spiel ist die erste Hälfte der Arbeit Gloths gewidmet, der leider statt eines neuen Abdrucks des kurzen, nicht jedem erlangbaren Nürnberger Spieles (etwa 250 Verse) eine umfangreiche Inhaltsangabe gibt. Seine Zusammenstellungen und Erörterungen über die Überlieferung des Spieles und seine Quelle, seine Sprache und Heimat führen zu Ergebnissen, die man erwarten konnte. Das wichtigste, der Nachweis der Quelle, war bereits längst von Bartsch kurz, aber ausreichend gegeben. Das weitere Verwandtschaftsverhältnis zu den übrigen Farbengedichten festzustellen hat der Verfasser nicht versucht. Verdienstlich sind auch seine sorgfältigen und erfolgreichen Bemühungen um eine vollständige Verzeichnung der Texte und Handschriften. Einige Nachträge werden sich dem inzwischen erschienenen Niederdeutschen Jahrbuche 28 S. 118ff. ent-

nehmen lassen, wie anderseits die in diesem gebotenen Nachweise durch die Gloths sich ergänzen lassen.

Allgemeinerem Interesse wird der zweite Teil des Büchleins begegnen, welcher die Farbensymbolik des Mittelalters und der Neuzeit behandelt. Zwar wird keine abgeschlossene Untersuchung, aber doch eine gründliche und recht fördernde Vorarbeit für eine Geschichte der Farbensymbolik geboten, gegründet auf eine Zusammenstellung alter und neuer Belegstellen. Konnte auch eine grosse Zahl den älteren Arbeiten Wackernagels, Uhlands u. a. entnommen werden, so sind immerhin nicht wenige von dem Verfasser jenen hinzugefügt, und er hat das besondere Verdienst, mehrfach altfranzösische Belege der Forschung zuzuführen. Das ist deshalb wichtig, weil wir allen Grund haben, anzunehmen, dass die Gewandfarbensprache des deutschen Rittertums diesem aus Frankreich überkommen ist. Ein sicheres Urteil über die Abhängigkeit der deutschen von der französischen Symbolik wird sich erst gewinnen lassen, wenn letztere mehr, als bisher geschehen ist, erforscht sein wird.

Im Gegensatz zu Wackernagel, der den tändelnden Farbendeutungen der Blasons des armes keinen Nutzen für seine Untersuchung beimass und sie deshalb unberücksichtigt liess, geht Gloth auch auf die heraldischen Deutungen ein. Gewiss werden diese durch die Kenntnis der mittelalterlichen Farbensymbolik verständlicher, aber ich kann aus dem, was Gloth aus ihnen beibringt, nicht entnehmen, dass umgekehrt durch sie die dichterische oder volkskundliche Farbensymbolik beeinflusst sei oder die Geschichte der letzteren aus der Kenntnis der Heraldik Licht empfängt. Das beweist auch die hübsche, S. 74 No. 8 mitgeteilte Beobachtung nicht, dass in einer kleinen, in Reutlingen 1890 gedruckten Blumen- und Farbensprache sich Übereinstimmungen mit einem älteren französischen Blason zeigen; denn diese Reutlinger Farbensprache, die nach irgend einer französischen Vorlage gearbeitet sein mag, steht ausser jedem Zusammenhange mit der deutschen Farbensymbolik des vergangenen Jahrhunderts. Mit dieser stellt sie sich schon dadurch in Gegensatz, dass sie die Erklärung der verschiedensten Farbenpaarungen gibt.

Für die Neuzeit vermisse ich bei dem Verfasser einen Hinweis auf die volkskundliche und volkskundige Bedeutung des Gelb als Farbe der Falschheit und des Grün als Farbe der Hoffnung. Für letztere weiss er nur einen vereinzelten französischen Beleg beizubringen. Überhaupt ist die volkstümliche Farbensymbolik der Neuzeit nicht genügend hervorgehoben, die doch wichtiger ist als alle aus Schriften Bierbaums und andrer neuerer Schriftsteller herausgehobenen Stellen, deren farbensymbolische Bezüge jener deutschen und zugleich skandinavischen Volkssymbolik erst entsprossen sind. Es ist deshalb der Arbeit Gloths kein Schade daraus erwachsen, dass ihm die vielleicht einzige deutsche Farbendichtung des letzten Jahrhunderts (Karl Müchler, Die Farben. Berlin und Leipzig 1809) unbekannt geblieben ist, deren Verfasser die Farben weiss, rot, blau mit Anlehnung an die ältere deutsche Überlieferung deutet und gewissermassen so auch in Bezug auf violett verfährt, indem er es als Vereinigung von blau und rot auf Treue und Liebe bezieht, während er für gelb und grün tändelnde Bezüge auftischt.

Der Verfasser geht auch auf die geistliche Symbolik ein und hat manchen Beleg beigebracht, den er selbst gefunden hat. Wenn trotzdem seine Sammlung gerade in Bezug auf die geistliche Farbensymbolik unzulänglich ist, so liegt das an ihrer Mannigfaltigkeit, in welcher nicht die feste Tradition der weltlichen Farbensymbolik waltete, sondern neben der durch lateinische Quellen vermittelten internationalen Einwirkung ein freieres Gebaren und Erfinden der geistlichen

Schriftsteller sich geltend machte. Sollte der Verfasser sein Vorhaben, eine Geschichte der Farbensymbolik uns zu schenken, zur Ausführung bringen, so würde er gewiss gut tun, die geistliche Symbolik in besonderen Abschnitten zu behandeln. Sie zeigt sich oft von der weltlichen Farbensymbolik beeinflusst, hat aber in älterer Zeit kaum auf diese eingewirkt.

S. 1 f. und öfter wird von 'Kustoden' gesprochen, S. 2 sogar die Neubildung 'der Kustodierung (statt den Kustoden) gemäss' gewagt. Gemeint sind aber die Signaturen. Unter Kustoden versteht man etwas ganz andres, nämlich die am Seitenschluss gedruckten oder geschriebenen Anfangssilben der nächstfolgenden Seite.

S. 85 ff. konnte der Verfasser bezüglich der braunen Farbe zu keiner richtigen Auffassung kommen, weil er davon ausgeht, sie sei als die ursprüngliche Farbe der Bauernkleidung bei der vornehmen Welt nicht sonderlich beliebt gewesen. Diese Voraussetzung ist falsch. Braun, worunter auch purpurrot und violett verstanden wurde (vgl. S. 86), war die Gewandfarbe der Fürsten und Prälaten. In dem mittelniederdeutschen Gedichte von der Farbentracht ist braun deshalb die Farbe, in welche die Königin Ehre gekleidet ist, vgl. Niederdtsch. Jahrb. 28 a. a. O. und besonders S. 123. Die Ehre der heimlich Geliebten wird verletzt, wenn der Liebhaber nicht verschwiegen ist. So wird braun zum Symbol der Verschwiegenheit.

Die vorliegende Vorarbeit zu einem abschliessenden Werke über die Farbensymbolik, welches der Verfasser in Aussicht stellt, berechtigt an dieses gute Erwartungen zu knüpfen. In diesem wird voraussichtlich auch eine gewisse Neigung, die so viele Erstlingswerke kennzeichnet, mit Citaten und Anmerkungen verschwenderisch zu sein, gebührend zurücktreten, und vielleicht auch die grosse Schärfe in der Beurteilung fremder Leistungen sich mildern, die S. 9 No. 5 zutage tritt, weil ihm bei Geuther in einem citatenreichen Buche zwei falsche Verweise aufgestossen sind.

Berlin. Wilhelm Seelmann.

Franz Heinemann, Tell-Ikonographie. Wilhelm Tell und sein Apfelschuss im Lichte der bildenden Kunst eines halben Jahrtausends mit Berücksichtigung der Wechselwirkung der Tell-Poesie bearbeitet. Luzern, Doleschal. Leipzig, Avenarius [1902]. 74 S. 4° mit 52 Abbildungen und 4 Tafeln.

Hatte die Enthüllung des Kisslingschen Telldenkmals zu Altdorf 1895 eine treffliche, im Auftrage der Urner Regierung herausgegebene Untersuchung der Tellfrage durch A. Gisler veranlasst, so ist Heinemanns sorgsame Sammlung und Betrachtung aller künstlerischen Darstellungen der Tellsage in letzter Instanz offenbar gleichfalls von jener Preiskonkurrenz beeinflusst worden und dient ebenso der Erkenntnis vom Leben und von den Wandlungen der Sage. Auf der ältesten Abbildung des Tellschusses, die uns 1507, dreissig Jahre nach der ersten poetischen Verherrlichung, in Etterlins Schweizer Chronik entgegentritt, erscheint Tell bartlos, sein Sohn als ein ärmlich gekleidetes Kind von zwei bis drei Jahren, Gessler als eine würdige Richtergestalt, dabei zwei Zuschauer. Dieser Typus wird in späteren Holzschnitten, Gemälden und Reliefs lange festgehalten; nur auf einer etwas verdächtigen kupfernen Dolchscheide (S. 13. 55) erblicken wir Gessler hoch zu Ross und Tells Frau hilfeflehend; Josias Murer († 1580) fügt seinem Bilde noch drei kleinere Darstellungen bei: Tells Sprung aus dem Schiffe, Gesslers Ermordung und den Rütlischwur. Erst im 18. und 19. Jahrhundert entwickelt sich Gesslers

Figur mehr und mehr zu der eines finsteren Tyrannen, Tell zu dem Ideale eines vollkräftigen, bärtigen Mannes und sein Kind zu einem mutvollen, lockigen Knaben, so bei Antonio Zucchi (1768), der zugleich Tells in Ohnmacht gesunkene Gattin zeigt, Chodowiecki, der den Augenblick nach dem Schusse erwählt, Ludw. Vogel, Stückelberg und endlich Kissling, der den selbstbewusst einherschreitenden Schützen mit seinem munteren Sohne gruppiert. Eingehend hat H. auch die Wandlung der literarischen Auffassung Tells und ihren Einfluss auf die bildende Kunst untersucht; als Beispiele verwandter Sagen teilt er die Darstellung der Egilssage auf einem ags. Runenkästchen (S. 69) und ein im Auftrage der Antwerpener Schützengilde angefertigtes Gemälde Bisets († 1685), das eine orientalische Erzählung von einem Apfelschusse vergegenwärtigt (S. 25), mit. Zu S. 70 bemerke ich, dass der hier nachgetragene Holzschnitt H. Schäufelins (nicht Steiners) in Schwarzenbergs Teutschem Cicero 1534 Bl. 118a identisch ist mit dem S. 7 und 54 erwähnten, in Hirths Kulturgeschichtlichem Bilderbuch 1, 324 reproduzierten Bilde. Die beigegebenen Illustrationen verdienen alles Lob. J. B.

Karl Reiser, Sagen, Gebräuche und Sprichwörter des Allgäus, aus dem Munde des Volkes gesammelt. Kempten, Kösel [1902]. Heft 20—21 (= Bd. 2, S. 641—764 + IV S.), je 1 Mk.

Mit aufrichtiger Freude begrüssen wir die Vollendung des trefflichen Werkes, dem Weinhold wiederholt (zuletzt oben 10, 106. 11, 322) seine unverhohlene Anerkennung gezollt hat. Die vorliegenden Hefte bringen den 3. Teil: 'Volksmundart, Sprichwörter, Redensarten, Volksreime und Wortschatz' zum Abschluss. Den 2401 Sprichwörtern folgen allerlei volksmässige Vergleiche, bildliche Umschreibungen für Trinken, Betrügen, Prügeln u. s. w., Haussprüche, Kinderreime und (S. 683 bis 746) ein willkommenes Dialektwörterbuch, dem Verweise auf die benachbarten Mundarten nicht fehlen, endlich die nötigen Register. Erinnert man sich dabei, dass der erste Teil eine stattliche Sagensammlung (641 Nummern) und der zweite eine ausführliche, durch viele kleine, aber genaue Abbildungen erläuterte Schilderung der Sitten und Gebräuche des Allgäus enthält, so wird man zugeben, dass kaum eine zweite deutsche Landschaft sich einer ebenso übersichtlichen und reichhaltigen Aufzeichnung ihres Volkslebens rühmen kann, die zudem in F. L. Baumanns dreibändiger Geschichte des Allgäus eine gute Ergänzung nach der historischen Seite hin findet. J. B.

Was sich das Volk erzählt. Deutscher Volkshumor. Gesammelt und nacherzählt von Heinrich Merkens. I. Bd. (zuerst 1892), 2. Aufl., 280 S.; II. Bd. (zuerst 1895), 2. Aufl., 201 S.; III. Bd., 264 (272) S., 1892—1901. Preis: je 3—5 Mk.

In Band V der „Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde“ habe ich 1895 die ersten beiden Bände dieses überaus wohlgelungenen Werkes warm bewillkommnet, und so möge denn, wo der jüngst erschienene dritte Band die Vorzüge jener zwei bewahrt und das ganze, nun glücklich abgeschlossene Unternehmen schön abgerundet, jetzt der fleissigen und verständnisvollen Leistung von Heinrich Merkens ein herzliches Geleitswort mit auf den Weg gegeben werden. Diesen seinen Weg wird es schon machen; wenn dafür die Güte der Ausführung nicht schon bürgte, sorgte das bisherige Fehlen jeglicher Konkurrenz, wie sie erst soeben, freilich

mit mehr volkspädagogischem Zuschnitt, der rührige Oskar Dähnhardt eröffnet hat. Die Anlage ist bei diesem dritten „und wahrscheinlich auch letzten“ Bande die erprobte geblieben; höchstens hat Merkens diesmal noch etwas mehr als früher aus westdeutschem, insbesondere rheinländischem Gebiete, und da wieder mit Vorliebe aus seiner Geburtsstadt Köln und dem sprachlich und völkerpsychologisch zugehörigen Umkreise geschöpft. Das läuft beileibe auf keinen Tadel hinaus — im Gegenteil! Da die meisten bisherigeu Sammler deutscher Volksschwänke aus Nord- bezw. Nordostdeutschland oder aus Süddeutschland ihre Garben banden, so stand Merkens das vollste Recht hierzu, unter den erzählfrohen und meistens überaus wohlgelaunten mittleren wie unteren Bevölkerungsschichten der westlichen Landschaften, vor allen der witzbegabten am untern Mittelrhein, als feinspüriger Ährenleser herumzuwandeln, und die gefundene Ergiebigkeit hat den rastlosen Wanderer auch nicht betrogen. Wiederum marschieren seine volkstümlichen Humoresken in den vier Rubriken auf, in die der kundige Sammler die eingeheimsten Funde von jeher geschieden hat: Deutsche Schwabenstreiche, Legenden und Teufelsgeschichten, Köl[ni]sche Krätzcher, Allerlei Geister; diesmal 236 Stück, was mit den 322 des ersten und den 220 des zweiten Bandes die stattliche Ziffer von 778 längeren und kürzeren Belegen für den älteren, in der Regel aber heute umgehenden deutschen Volksschwank mit mehr oder weniger dialektischen Anhauch ergibt. Lassen schon die unverfälscht und ohne Aufputz oder Striche abgedruckten köstlichen Texte selbst einen tiefen Einblick in die Volksseele und ihre literarischen Bedürfnisse tun, so ermöglichen, wie 1892 und 1895, die sorgsamen „Nachweise und Bemerkungen“ mit ihrem peinlichen und doch knappen quellen- und stoffgeschichtlichen Apparat den Forschern das vorliegende Vergleichsmaterial nachzuprüfen und liefern eine Menge wertvoller Ansatzpunkte. Um eine Übersicht zu gewinnen, ward dieses Mal am Ende (was wohl auch auf den vorschwebenden Abschluss deutet) ein „Ortsverzeichnis der drei Bände“ mit Angabe aller betreffenden Seitenziffern beigesteuert. Sehr wohl beachten müssen wir endlich noch das Vorwort, das sich geschickt und einsichtig über wichtige prinzipielle Fragen ausspricht: den Grad des volksmässigen Wesens, die mundartliche Gestalt, den Massstab der formalen Treue und der inwohnenden Urwüchsigkeit. Was Merkens da sagt, ist auch vom Standpunkte der wissenschaftlichen Volkskunde voll zu billigen, da er, wenn auch mittelbar, alle unkritischen Eingriffe verwirft. Mit den Vorreden der beiden andern Bände zusammengenommen, tragen diese einfach klaren Sätze zum richtigen Betriebe des Sammelns der immer mehr absterbenden echten Volkserzählungen heiteren Schlags hübsche Beobachtungen bei. So steht nun, als Frucht eines fleissigen Jahrzehnts, die höchst reichhaltige Sammlung fertig vor uns und darf eingehende Rücksicht von allen fordern, die dem deutschen Volksschwank aus Gründen des Studiums oder der Neigung Teilnahme entgegenbringen.

Aschaffenburg (jetzt München). Ludwig Fränkel.

Allemannische Gedichte von Johann Peter Hebel auf Grundlage der Heimatsmundart des Dichters für Schule und Haus herausgegeben von Otto Heilig. Heidelberg, Carl Winter, 1902. XV und 137 S. 8°. Geb. 1,20 Mk.

Heilig bringt 28 Hebelsche Gedichte, links im gewöhnlichen Druck, rechts in phonetischer Umschrift nach der Mundart von Hausen im Wiesenthal. Dahinter zwei Seiten Anmerkungen und sechs Seiten Wörterverzeichnis.

Der Hebelverehrer, dem oberrheinische Sprache im allgemeinen vertraut ist, deutet sich die von dem grossen Dichter gewählte Orthographie in den allermeisten Fällen richtig — was die rohen Umrisse des Lautstandes betrifft. Er weiss ohne weiteres, dass in *betet* kein langes geschlossenes, sondern ein kurzes offenes *e* in erster Silbe steht; dass *Blut* und *grün* mit Diphthong, *putze* mit einer anlautenden Lenis, *Arbet*, *Burger*, *Nochber* mit langem Vokal zu sprechen sind. Was diesem Nahestehenden mangelt, und was er sich nur durch Verkehr mit Hebels engeren Landsleuten aneignen könnte, das ist die Sicherheit in gewissen lautlichen Einzeldingen, worin die Mundarten im Rheinwinkel erfahrungsgemäss auseinandergehen. Vor allen Dingen aber ist es die Sprachmelodie. Sie ist für den lebendigen Vortrag des Dichters das allerwichtigste, und wer, wie der Referent, den Geisterbesuch und den Karfunkel nie aus dem Munde der Wiesenthaler gehört hat, der wird das unbehagliche Gefühl nicht los, dass er vielleicht diese Dichtungen in eine Musik kleidet, die der Meister nicht als die seinige erkennen würde. Denn dass Hebel wie andere Menschen von der Sprache seiner Kindheit die Melodie am zähesten festhielt, dürfen wir getrost glauben. In meiner Vaterstadt Basel ist Hebel dermassen populär, dass man ihn ohne pedantische Echtheitsbedenken bald mehr, bald weniger der eigenen Zunge und Kehle angleicht. Einzelne übertragen ihn geradezu in die Lautform Basels mit ihren entrundeten Palatalvokalen und unverschobenen Velarverschlüssen usw.; also:

Karf. 141: hị̄lsch au wider? du heschs nọ̈tig, falschi kanali!
surgrut koch mer! s käterli sait: s isch niene kai fị̄r me,

anstatt des richtigen:

hụ̈lsch au wider? du heschs nọ̈tig, falschi kanali!
surchrut choch mer! s käterli säit: s isch niene ke fụ̈r me.

Nun, so unbefangen sind nicht viele. Aber auch die anderen werden, notgedrungen, ihre gewohnten Satzmelodien den Versen des Hausfreunds aufnötigen. Diesem Mangel kann keine gedruckte Ausgabe abhelfen. Heiligs Buch wendet sich zunächst an die, die den Buchstaben Hebels ahnungslos gegenüberstehen und doch zugleich hinreichenden Eifer für den Dichter haben, um sich in eine einfache Lautschrift (die ärgerlicherweise alle Satzzeichen entbehrt) hineinzulesen. Ob diese Gemeinde zahlreich ist?

Immerhin hab auch ich, der in Hebel — wiewohl nicht dem laut- und melodieechten Hebel — aufgewachsen ist, das Buch mit Begierde zur Hand genommen. Ich hoffte mich über allerlei phonetische Details zu belehren, die auch in einer summarischen Umschrift noch Ausdruck finden können. Die Einleitung, worin Heilig sein Vorgehn rechtfertigt, hat mich in vielem überrascht, und nach längerm Durchdenken bin ich nicht des Glaubens, dass wir hier den echten Hebel vor uns haben.

Als eine Frage für sich betrachte ich die nach dem Wortschatz. Socin hat (Schriftsprache und Dialekte S. 450—454) gezeigt, wieviel von mundartfremden Wörtern bei Hebel begegnet. Von seiner Liste ist kein Jota abzuziehn. Dass Wörter wie *lähme*, *biweglich*, *verscherze*, *willfahrt*, *zerrüttet* usw. usw. keine Dialektwörter sind, — um dies zu sehen, braucht man weder Hausener, noch Schopfheimer, noch Basler zu sein; das sieht auch ein Memeler oder Wismarer auf den ersten Blick, wenn er nämlich Sprachgefühl hat. Hebels Wortschatz ist in keiner Weise mundartlich; er ist aufs reichlichste durchtränkt mit Buchwörtern, mit Bestandteilen der gemeindeutschen höheren Rede. In der Tat müsste die Mundart erst geboren werden, in deren Wortbestand — und in deren Satzbau — Dichtungen wie der Geisterbesuch und der Karfunkel gedacht werden könnten.

Selbstverständlich wird das Dorf Hausen, wo Hebels Lieder auf aller Lippen leben, den Hebelschen Wortschatz als sehr vertraut und heimisch empfinden; selbstverständlich erlaubt dies keinen Schluss in unserer Frage.

Heiligs Polemik gegen Socin in dieser Angelegenheit ist nach Inhalt und Form nicht wohl überlegt. Doch lohnt es sich nicht, bei diesem klaren Punkte zu verweilen. Man wird sich auch hüten, deshalb, weil Heilig hier fehlgreift, seiner Behandlung der Lautform Misstrauen entgegenzubringen. Die Dinge liegen hier schwieriger. Es fragt sich, ob Hebel die Hausener Mundart, ob er überhaupt eine bestimmte Wiesenthaler Mundart befolgt hat. Socin hat dies (a. a. O. S. 448f.) verneint, doch ohne auf lautliche Einzelheiten einzugehn. Heilig erklärt, dass 'bezüglich der Laute und Formen eine ausgesprochene Einheitlichkeit' herrscht, 'die auf genauer Kenntnis der Hausener Mundart fusst und einer absichtlichen Anwendung des lokalen Dialektes erwachsen sein muss'. Seine Einleitung freilich ist nicht geeignet, dies zu stützen. Sehen wir uns die Gründe an! Zuerst kommt ein langes Citat aus Joh. Meyer (1874), worin folgendermassen argumentiert wird: Hebel war kein gedankenloser und gegen den Heimatsort liebloser Mensch, er war auch kein geldgieriger Spekulant — folglich hat er im reinen Hausener Dialekt gedichtet. Zweitens sagt Heilig, seine phonetische Ausgabe wäre unmöglich gewesen, wenn nicht eben jene Einheitlichkeit in Hebels Sprache bestände. Aber das stimmt nicht! Die Kontrole, ob die phonetische Ausgabe das Richtige trifft, und ob die Einsetzung von Schopfheimer oder Lörracher Formen falsch wäre, steht uns ja, wenn wir von Hebels eigener Rechtschreibung absehen, von vornherein nur da offen, wo diese Nicht-Hausener Formen den Reim oder Versbau zerstören würden. Hat Heilig diese Probe gemacht? Hat er versucht, ob eine phonetische Ausgabe z. B. in Schopfheimer Mundart nicht ebenso möglich wäre? Aber die Sache liegt noch ungünstiger für ihn; denn es zeigt sich (s. u.), dass tatsächlich die Hausener Phonetik in vielen Fällen den Vers zerstört, also nur auf dem geduldigen Papiere möglich ist. Der Umstand übrigens, dass die entschiedensten Buchwörter ungefährdet durch das Netz dieser phonetischen Umschrift durchschlüpfen, zeigt schon, wie weit die Maschen des Netzes sind! Weiterhin aber führt Heilig selbst Fälle in Menge an, wo Hebel nicht zur Hausener Mundart stimmt. Der eine Teil davon ist 'auf Rechnung des Versmasses und Reimes zu schreiben'. Das klingt sehr unverfänglich. Aber machen wir uns klar: an vielen Stellen — die von Heilig genannten 27 Beispiele können bedeutend vermehrt werden — passt die von Hebel geschriebene und also wohl auch gesprochene Form trefflich in den Vers, die von Heilig in der Hausener Mundart gehörte Form passt nicht in den Vers. Daraus wird der Unbefangene schliessen: Hebel hat hier eben nicht im Hausener Dialekt gedichtet. Ein Beispiel. 'Wiese' 109 lautet in Hebels Schreibung:

zwenzig Ehle lang und breit e Mayländer Halstuch.

Heilig Anm. 17 stellt fest, dass man für 'zwanzig' in Hausen *dswænsk* spricht. Da nun Hebel sicherlich keine einsilbigen Hexametertakte gebaut hat, dürfen wir sein geschriebenes *zwenzig* nicht durch die echte Hausener Form ersetzen.

Von den sechs Beispielen, die Heilig für absichtliche Verwertung fremder Elemente nennt, scheint mir nur eines zutreffend (*Augusti* statt *Augste*, der Monatsname). Recht bezeichnend ist der Fall mit 'Kirsche': Hebel gebraucht die zwei Formen *chriesi* und *chirsi*; Heilig bemerkt, dass Hausen nur die erste Form kennt, 'die fremde Form *chirsi* ist hier [in den Marktweibern] absichtlich gebraucht'. Aber Hebel schreibt in seinem eigenen Glossar:

„*Chriesi*, Kleine, Waldkirschen. *Chirsi*, Grosse, Veredelte."

Somit ist für ihn *chirsi* nicht eine 'fremde' Form, die er zu besonderen Zwecken heranzieht (wie ja auch der Gegenstand, die grosse, veredelte Kirsche, dem Dorfe Hausen nichts weniger als fremd ist!); vielmehr leben in seinem Sprachgebrauch die beiden Wortformen nebeneinander, mit gesonderter Bedeutung. Schwerlich entspricht dies irgend einer Einzelmundart; die mir bekannten Idiome verwenden für die wilde wie die zahme Frucht nur eines jener Wörter. Wir haben hier einen paradigmatischen Fall von individueller Mundartenmischung.

Bei einer viel ansehnlicheren Gruppe (55—62 Fälle) meint Heilig, da 'dürfte sich Hebel geirrt haben'. Dieser Ausdruck ist aber, im Sinne Heiligs, ein Euphemismus. Wenn Hebel *üser* schreibt für Hausenisch *öiser*, *landsem* für Hausenisch *langsem*, so ist der 'Irrtum', der darin liegt, nicht mehr noch weniger als das deutliche, zweifellose Einsetzen einer andern Dialektform, d. h. also Mundartenmischung. In dem vorhin citierten Vers aus der 'Wiese' schreibt Hebel *Ehle* 'Elle'; nach Heilig ist die echtmundartliche Form *Elle*. Da wurde also das zum Hochdeutschen stimmende Lautbild von Hausen verdrängt durch das abweichende Lautbild eines andern Idioms. Nicht eine Beschränkung der Mundart durch die Schriftsprache, sondern offenkundig der Wettwerb verschiedener Mundarten. — Auch eine weitere, lange Reihe (S. XI oben), wo Heilig nach-Hebelsche Neuerung in der Hausener Sprache erwägt, fällt gewiss zum grössten Teile auf Rechnung der Mundartenmischung. Es tritt endlich noch eine geschlossene lautliche Gruppe dazu. Nach Heilig hat Hausen das alte *üe* entrundet (*grien*, *bliemli*). Aber warum schreibt denn Hebel *üe*, und zwar auch in *rüefe*, *grüebe*, *trüihe*, wo kein schriftdeutsches *ü* daneben steht? Man kann sich nicht leicht denken, dass er sein gesprochenes *ie* < *üe* mit dieser zwecklosen Konsequenz verleugnet hätte. So mündet auch dieser Weg nicht in 'd'Husemer Matte'.

Am Schlusse seiner Beweisführung sagt Heilig: 'Nachdem nunmehr die Identität von Hebels Sprache mit der Hausener Mundart für uns feststeht . . .'. Der geneigte Leser wird vielmehr finden, dass Heiligs eigene Einleitung diese Identität widerlegt hat. Und fügen wir bei: Hebels Jugendgang war so beschaffen, dass es einem Wunder gleich käme, wenn der Karlsruher wirkliche Hofdiakonus noch rein Hausenisch gesprochen hätte. Allerdings scheint mir Socins Formulierung a. a. O. S. 448 auch nicht glücklich: 'mit feinem sprachlichem Sinne wählt er an Lauten, Formen und Sprachschatz das aus, was allen, die die 'allemannische Mundart sprechen, gemeinsam ist'. Nicht nur wäre dieser Hergang psychologisch schwer zu konstruieren, bei Hebel ebensowohl wie bei den mhd. Dichtern! Sondern Hebels Sprache geht tatsächlich nicht darauf aus, nur Gemeinsames, Weitverbreitetes zu gebrauchen. Im Blick auf die oben erwähnten *landsem*, *Ehle* und vieles andere vermute ich bei Hebel eher eine leise Neigung, gewisse seltenere, von der Landstrasse abliegende Formen einzuflechten.

Nach dem Gesagten sind wir der Ansicht, dass uns die Einkleidung Hebels in die Hausener Laute von der persönlichen Sprache des Allemannischen Dichters ein unvollkommenes Bild gibt. — Vermutlich sind dem ganzen Wiesenthal die durchgreifenden Züge des Vokal- und Konsonantenstandes gemeinsam. Heilig skizziert sie S. XII—XV. Ich habe diese Mundarten nicht untersucht und darf mich nicht als Kenner ausgeben. Aber da anderseits in der Wissenschaft kein blinder Glaube gilt, wage ich das Geständnis, dass mich diese Angaben über eine hochalemannische Lautform im Markgrafenland ungemein befremden, und dass ich über die Besorgnis nicht hinauskomme, Heilig habe allerlei fremde (niederbadische?) Züge in die Hausener Sprache hineingehört. Fremdartig erscheinen mir folgende Dinge:

1. Mhd. kurz *i* soll in vielen Fällen als **geschlossenes** *i* vorliegen, also mit mhd. lang *i* zusammengefallen sein; Heilig gibt die Beispiele *iš* ist, *šridə* Schritte, *xilxhof* Kirchhof, *firšdə* Firste.

2. Mhd. *û* und *iu* sollen **offene** Aussprache haben: *sūr* sauer wie *dūrn* Turm, *hüsli* Häuschen wie *xümi* Kümmel. Mein Zweifel findet Nahrung daran, dass sich Heilig unentschieden ausdrückt: '. . bezeichnen einen wohl durchgängig offenen Laut.'

3. Kurz *o* und *ö* (*got*, *xöpfli*) sollen **geschlossene** Laute sein. Ich weiss wohl, dass dies in hochalem. Mundarten vorkommt. Aber auch in dieser Gegend? Heiligs Bemerkung '*ö* bezeichnet einen geschlossenen (engen) *ö*-Laut, wie in hochd. schöpfen (südd.)' beweist, dass ihm selbst die geschlossene Aussprache von kurz *ö* als die (einzige oder) normale süddeutsche vorkommt. Aber es gibt Süddeutsche, und zwar in nächster Nähe des Wiesenthales, denen das **offene** *ö* in *schöpfen* ebenso selbstverständlich ist!

4. Die Mundart von Hausen soll keine Unterscheidung von Lenis und Fortis kennen, dagegen die Verschlusslaute im Auslaut aspirieren. Es ist das niederalemannische[1]) und schwäbische Konsonantensystem. Dass dieses System in einer hochalemannischen Mundart des Wiesenthales gelte, erscheint mir vorläufig unglaublich. Dass Hebel in Person nicht so gesprochen hat, beweist seine Orthographie. In Wörtern, wo ein Einfluss des Hochdeutschen ausgeschlossen war, schreibt er *k* (*gg*), *t* (*dd*), *p*, wo er nach Heilig unbedingt *g*, *d*, *b* schreiben müsste. Ich sehe ab von den Stellungen nach kurzem Vokal, wie *fegge*, *batte*, *lopperig*, weil hier die Fortiszeichen zum Ausdruck der Vokalkürze dienen könnten. Aber *briegge*, *bunte* (Pfropfen), *junte*, *nemtig*, *nootno*, *meiddeli*, *gumpe*, *tschöpli* sind vollgiltige Beweise dafür, dass Hebel die inlautende Fortis sprach. Auch *anke*, *rinke* ist anzuführen; denn Hebel scheut sich nicht, die Lautverbindung *n-g* durch *ng* zu geben (*Chüngi*, *mengg*); wo er, unabhängig vom Schriftdeutschen, *nk* schreibt, meint er also eine Fortis *k*.

Während die drei erstgenannten Punkte auf Heiligs Gedichtumschriften nicht einwirken, hat der letzte Punkt viel zu sagen. Die Zahl der inlautenden Fortes, bei Verschluss-, Reibe- und Sonorlauten, ist ja sehr bedeutend; es kann vorkommen, dass man dreimal und öfter in einem Verse die Leniszeichen Heiligs zu berichtigen hat. Und wie sehr es den Klangcharakter, das Ethos einer deutschen Mundart bestimmt, ob sie die Fortis-Lenis-Abstufung bewahrt oder verwischt hat, das weiss nicht bloss der Sprachgelehrte. Die Bevölkerung von Grenzgebieten, wie eben jener Rheinecke beim 'Chlei-Hüniger Pfarer', empfindet kaum einen anderen Lautgegensatz so stark wie diesen.

Trotz vielen Bedenken gegen Heiligs Ausgabe halte ich seine Arbeit keineswegs für wertlos. Sie gibt nur in bedingtem Sinne Johann Peter Hebel, aber sie gibt einen schätzbaren Beitrag zur grammatisch-lexikalischen Kenntnis eines Wiesenthaler Idioms. Und vor allen Dingen: sie erbringt den sicheren, zuverlässigen Beweis, dass Hebel nicht in der Hausener Zunge — also wohl auch in keiner anderen Lokalmundart — gedichtet hat. Diese zweite Ausbeute hat unser Herausgeber nicht erstrebt. Er wollte Indien aufsuchen und landete in Amerika. Aber das ist ja kein Misserfolg — auch nachdem man eingesehen hat, dass es

1) Versteht man, wie üblich, unter 'niederalemannisch' die Mundarten mit unverschobenem *k*, so erstreckt sich der oben erwähnte Konsonantismus nicht über das **ganze** niederalemannische Gebiet, z. B. nicht über Basel.

wirklich nicht Indien ist. Dem Verleger gebührt ein Kompliment für den Einband, der in seiner geschmackvollen Einfachheit etwa zwei Menschenalter hindurch in Deutschland unmöglich gewesen wäre. Hebel hätte gewiss Freude daran.

Berlin. Andreas Heusler.

Jakob Ulrich, Italienische Volksromanzen, ausgewählt und mit Anmerkungen versehen. Leipzig, Rengersche Buchhandlung, 1902. VI, 204 S. 4 Mk.

Diese Vereinigung von 229 landschaftlich gruppierten Romanzen aus Piemont, Ligurien, der Lombardei, Venezien, Istrien, Emilia, Lucca und Umbrien stellt sich dar als ein handlicher, bequemer Auszug der wertvollsten Stücke aus den Sammlungen von Nigra, Ferraro, Widter-Wolf, Bolza, Bernoni, Ive, Giannini, Gianandrea, Pergoli und Mazzatinti. Das Vorwort gibt in aller Kürze die Untersuchungen des Grafen Nigra über das italienische Volkslied (1888) und deren Kritik durch Gaston Paris wieder: die Zweiteilung in eine südliche lyrische und eine nördliche epische Zone, die Verwandtschaft der epischen Lieder mit französischen, provenzalischen, katalanischen und portugiesischen Romanzen und deren gemeinsamen Ursprung im nördlichen Frankreich während des 15. Jahrhunderts. In den vergleichenden Anmerkungen hat sich der Herausgeber grundsätzlich auf die italienische Volkspoesie beschränkt, aber leider die Zeitschriften nicht herangezogen. Worterklärungen fehlen im Gegensatz zu den benutzten italienischen Quellen gänzlich.

Auf die treffliche Verdeutschung, die Paul Heyse (Deutsche Dichtung 31, 153. 205. 253. 32, 1) kürzlich von verschiedenen Balladen aus Nigras Sammlung gab, sei nebenher hingewiesen. J. B.

Die Dresdener Bilderhandschrift des Sachsenspiegels. Auf Veranlassung und mit Unterstützung der Kgl. Sächsischen Kommission für Geschichte sowie mit Unterstützung der Savigny-Stiftung hrsg. von Karl v. Amira. I. Bd.: Faksimile der Handschrift in 184 Lichtdrucktafeln nebst 6 Tafeln in Farbendruck und 3 Ergänzungstafeln in Autotypie sowie einer Einleitung vom Herausgeber. gr. 2°. I. Hälfte. Leipzig, Karl W. Hiersemann (1902).

Mit ganz besonderer Freude entledige ich mich der Aufgabe, über dieses prachtvolle Werk zu berichten, welches mit allen Mitteln moderner Reproduktionstechnik die aus der ersten Hälfte des 14. Jahrh. stammende Dresdener Bilderhandschrift des Sachsenspiegels bekannt macht. In welch vortrefflicher Weise das geschieht, erkennt man schon daraus, dass in dem Faksimilebande, dessen erste Hälfte vorliegt, die ganze umfangreiche Handschrift abgebildet wird, ein Unternehmen, welches an den Verleger so grosse Anforderungen stellt, dass er es sicher nicht hätte durchführen können, wenn nicht die beiden auf dem Titel genannten Gesellschaften ihn in ausgiebiger Weise unterstützt hätten. Mit grossem Danke ist dieses Verdienst hervorzuheben, denn auf diese Weise ist die deutsche Archäologie endlich in die glückliche Lage versetzt worden, wenigstens eine der ganz grossen deutschen Bilderhandschriften des Mittelalters in einer guten Nachbildung in Händen zu haben. Hoffen wir, dass dieses treffliche Beispiel recht bald zu weiterer Nachahmung Anlass geben möge; denn es sind noch manche grosse Handschriften von hervorragendem Werte vorhanden, die einer gleich guten

Veröffentlichung harren, und die deutsche Altertumswissenschaft bedarf ihrer dringend. Das französische Beispiel sollte uns Deutschen hier ein kräftiger Sporn sein, da wir auf diesem Gebiete bislang von den westlichen Nachbarn so tief in Schatten gestellt sind.

Die Reproduktion des Sachsenspiegels würde, wenn es sich nur um den Text handelte, zunächst wohl der deutschen Rechtsgeschichte und Sprachwissenschaft zu gute kommen, aber auch die Volkskunde würde bei der engen Berührung, in der sie mit jenen beiden Wissensgebieten steht, ihren Vorteil daraus ziehen. Man weiss ja, wie innig das Rechtsleben mit dem Volkstum sich verquickt. Recht und — fromme oder lockere — Sitte eines Volkes bilden den Spiegel seiner Seele.

Nun aber haben wir es nicht nur mit dem Texte des Sachsenspiegels zu tun. Nicht nur zum Studium für die Gelehrten ist die Handschrift geschrieben, sondern auch denen, die des Lesens unkundig sind, soll der Inhalt der einzelnen Rechtssätze verdeutlicht werden, und das geschieht durch die auf halber Seite neben dem Texte herlaufenden Abbildungen. Es ist die auf die Rechtsliteratur übertragene Biblia pauperum, womit wir es hier zu tun haben, eine an und für sich im Mittelalter nicht durchaus seltene Erscheinung. Aber eben dieser Umstand, dass die Bilder einzig für sich allein schon zu dem Laien sprechen sollen, das ist es, was ihnen ihren eminenten kulturgeschichtlichen Wert gibt. Diese Zeichnungen, die nur so leicht hingeworfen scheinen, sie bieten nicht das Zufällige in der Erscheinung, vielmehr war der Illustrator gezwungen, wenn er überhaupt seinen Zweck erreichen wollte, lediglich das rein Typische zu geben. Wenn z. B. auf Tafel 10 die Mutter mit dem Kopfbund, die Tochter aber mit freiem Haar dargestellt wird, so ist das kein Zufall, sondern es ist eben das charakteristische Zeichen für die verheiratete Frau, dass sie mit dem Kopftuche geht, während das Mädchen durch das lose Haar seine Jungfrauschaft zu erkennen gibt. Ähnlich verhält es sich mit den Gesten. Indem der Zeichner die zu einer bestimmten Rechtshandlung nötige Geste mit völliger Deutlichkeit, oft in unverhältnismässig grosser Ausführung der Hände, wiedergibt, ermöglicht er es seinen Zeitgenossen, den rechtlichen Inhalt der Handlung zu bestimmen. Wir aber lernen eben daraus, welches die typischen, durch alten Brauch geheiligten Bewegungen waren, mit denen man die verschiedenen Rechtshandlungen begleitete.

Aus diesem Sachverhalt erkennt man, wie ungemein wichtig die Zeichnungen sind, die hier mit dem Text publiziert werden, und das ist um so mehr der Fall, als alle Beziehungen des menschlichen Lebens, die von den rechtlichen Verhältnissen berührt werden, zeichnerisch zur Darstellung gebracht werden mussten. Die Ausbeute für die Geschichte der äusseren Denkmäler ist demgemäss eine ungemein grosse. Tracht und Schmuck, Waffen und häusliches Gerät des 14. Jahrh. finden wir hier in gleichzeitigen lehrreichen Abbildungen wiedergegeben. Man sehe nur z. B. Tafel 12. 49. 52. 79, wie scheinbar flüchtig und mangelhaft dort der Stuhl gezeichnet ist, und doch wird die Konstruktion völlig klar. Um nur ein Beispiel der Vielseitigkeit zu geben, stelle ich die Darstellungen vom Hausrat hier zusammen. Da sehen wir Stuhl und Thron, Bank, Tisch, Truhe, Kasten und Bett nebst Bettlaken, Tischtuch und Kissen, ferner Vogelbauer, Leuchter, Spiegel, Schere und Schlüssel nebst dem Essgerät, dazu Kessel und Kesselring, Kesselhaken mit Kette, Rost und Feuergabel wie auch den Wedel für den Herd, schliesslich Leiter und Kübel, Besen und Hammer. Und wie hier, so ist es auch sonst. Nicht nur sehen wir den Landmann mit all seinem Ackergerät und bei all seiner Arbeit, vielmehr begegnen uns alle Stände, vom König, Fürsten und Edelmann bis herab zu dem rechtlosen Spielmann und Gaukler.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, die kulturgeschichtlich hochwichtige Quelle auszuschöpfen, die hier erschlossen ist. Nur aufmerksam machen wollte ich auf den reichen Strom, der uns aus ihr zufliesst. Völlig erkenntlich wird er erst werden durch den später erscheinenden wissenschaftlichen Kommentar, den der Herausgeber zu jedem Bilde geben wird, wobei dann besonders geschieden werden soll, was in den einzelnen Darstellungen alt und neu, was echtes Symbol und was Zusatz jüngerer Herkunft ist. Die Anerkennung für die ganze vortreffliche Publikation wird dadurch nur vermehrt werden.

Nürnberg (jetzt Frankfurt a. M.). Otto Lauffer.

Hans Boesch, Kinderleben in der deutschen Vergangenheit. Mit 149 Abbildungen und Beilagen nach den Originalen aus dem 15.—18. Jahrhundert. Leipzig, Eugen Diederichs, 1900. 132 S. 4°. 4 Mk. (Monographien zur deutschen Kulturgeschichte 5.)

Theodor Hampe, Die fahrenden Leute in der deutschen Vergangenheit. Mit 122 Abbildungen und Beilagen. Ebenda 1902. 128 S. 4°. 4 Mk. (Monographien 10.)

Was bei den von Georg Steinhausen im Verlage von E. Diederichs herausgegebenen kulturgeschichtlichen Monographien über einzelne Berufe und Stände zunächst ins Auge fällt, ist die treffliche Auswahl und Ausführung des Abbildungsmaterials. Holzschnitte und Kupferstiche des 15.—16. Jahrh. mit ihrer liebevollen Vertiefung ins Detail, seltene Flugblätter und Jahrmarktsdrucke der folgenden Zeit, holländische Sittenbilder des 17. Jahrh., Chodowieckis saubre und gewissenhafte Zeichnungen sind aus den dem grossen Publikum kaum bekannten Schätzen der Nürnberger, Münchner, Berliner, Wiener und Frankfurter Sammlungen hier vereinigt und fesseln den Blick des oberflächlichen Betrachters. Es wäre aber schade, wenn der reiche Schmuck die Aufmerksamkeit von dem Texte ablenkte, der in den beiden vorliegenden Bänden eine durchaus tüchtige Leistung darstellt. Boesch verfolgt in zehn Abschnitten das Leben des Kindes von der Geburt an bis zur Schule und zum Eintritt in einen Beruf und behandelt anhangsweise noch die unehelichen und verwaisten Kinder, Krankheiten und Tod. Aus vielen kleinen Notizen fügt er ein anziehendes und lehrreiches Gesamtbild der Erziehung in den bürgerlichen Kreisen des 15.—18. Jahrh. zusammen, das auch für die Freunde der Volkskunde im engeren Sinne vieles Interessante bietet. Er erwähnt z. B. manche bei Geburt und Taufe üblichen Bräuche, wenn er auch Reime und Aberglauben meist beiseite lässt, handelt über Puppen, Kinderspiele, Fastnachtsbräuche, Weihnachtsfeiern, Schulstrafen und bildet S. 29 einen Patenbrief, S. 61. 84 f. den hl. Nikolaus, Ruprecht, die Putzenbercht, S. 90 den Lichterbaum, S. 82 das Urbanreiten aus Kupferstichen des 18. Jahrh. ab. Bedauern wird mancher Leser, dass die Einrichtung der Monographien es dem Verfasser verwehrte, die einzelnen Quellen etwa in einem Anhange genauer zu bezeichnen und ihm dadurch eigne Studien zu erleichtern.

Ein sehr dankbares, wenngleich nicht leichtes Thema, auf das ich (oben 12, 370) gelegentlich des Schaerschen Buches über die Fechter und Spielleute hinwies, behandelt Hampe in seinen 'Fahrenden Leuten'. Er begreift darunter nicht bloss diejenigen ohne festen Wohnsitz im Lande Umherstreifenden, die sich die Erheiterung und Unterhaltung ihrer Mitmenschen zum Beruf gemacht haben, sondern

daneben auch die eigentlichen Landstreicher, Bettler, Räuber und Zigeuner. Zu rühmen ist insbesondere, dass er, statt allerlei interessante Einzelheiten aus dem Leben der Spielleute, Gaukler und der übrigen Fahrenden aneinanderzureihen, den Stoff historisch in vier Perioden (Frühzeit, hohes und späteres Mittelalter, neuere Zeit) gliedert und sein Augenmerk auf die Wandlungen der einzelnen Gruppen, das Aufkommen und Verlottern der Vaganten, das Sesshaftwerden der Meistersinger und Stadtmusikanten, die Zunahme des Bettlerunwesens, der Fechter, der Landsknechte, das Auftreten der Zeitungssinger, die Blütezeit der Quacksalberei u. a. richtet, dass er fleissig die Rechtsquellen, die Nürnberger Ratsakten usw. zur Charakterisierung der Zeitanschauungen heranzieht und den Einfluss der politischen und religiösen Verhältnisse Deutschlands hervorhebt. Gerecht wägt er die Bedeutung der Fahrenden für die Pflege der Dichtung und Musik gegen die ihnen zu teil werdende Missachtung der bürgerlichen Kreise ab; er zeigt, wie die ehrfürchtige Scheu, mit der man zu Anfang des 15. Jahrh. die Zigeuner betrachtete, gegen Ende dieses Zeitraumes schwand, führt S. 103 den bayrischen Hiesel und den Schinderhannes im Bilde vor und schildert endlich die Puppenspieler, Seiltänzer, Kunstreiter, Wachsfigurenkabinette u. a., zumeist nach Nürnberger Quellen des 17. und 18. Jahrh. So erhalten wir auf verhältnismässig geringem Raume ein bei aller Knappheit anschauliches und übersichtliches Bild der geschichtlichen Entwicklung und wünschten nur, dass auch hier Verweise auf sonstige Literatur, wie etwa Kluges Rotwelsch (1901) oder Spiegels Schweinfurter Schulprogramm 'Gelehrtenproletariat und Gaunertum vom 14.—16. Jahrh.' (1902), nicht grundsätzlich ausgeschlossen worden wären.

Berlin. J. B.

Marie Luise Becker, Der Tanz. Leipzig, H. Seemann Nachf. o. J. [1901]. 4 Bl., 212 S. gr. 8° mit 123 Abbildungen. 8 Mk.

Ein zusammenfassendes Werk über die Geschichte des Tanzes bei den verschiedenen Völkern seit dem grauen Altertume bis auf die Gegenwart erfordert von seinem Verfasser so vielseitige Kenntnisse, dass man sich nicht wundern darf, dass es bisher noch nicht in befriedigender Weise geschrieben ist, wenngleich schon eine Reihe schätzenswerter Einzeldarstellungen vorliegt. Vom technischen Standpunkte aus haben Czerwinski und Rud. Voss (Vuilliers französisches Werk von 1898 kenne ich nicht) die allgemeine Geschichte der Tanzkunst behandelt, für Deutschland hat der Musiker Böhme eine dankenswerte Sammlung von Tanzliedern und Tanzmelodien zusammengebracht, ohne im darstellenden Teile höhere Anforderungen zu erfüllen, Kulturhistoriker und volkskundliche Forscher haben die Wandlungen des Geschmacks und den Einfluss der ausländischen Modetänze untersucht. Demgegenüber geht in dem vorliegenden Buche Fräulein Becker insbesondere den Abspiegelungen des Tanzes in der bildenden Kunst von den ägyptischen Reliefs und den griechischen Vasenzeichnungen an bis zu Chérets Plakatbildern moderner Serpentintänzerinnen nach, zeigt, wie die Wiedergabe der bewegten Gestalten den Künstlern immer neue reizvolle Aufgaben stellte, und erblickt in der Geschichte des Tanzes eine Geschichte der Schönheitsideale der Menschheit. Unterstützt durch gute Beobachtung heimischer und auswärtiger Volks- und Kunsttänze und die Gabe geschmackvoller Darstellung, versteht sie es, auf verhältnismässig engem Raume eine bunte Reihe lebendiger Schilderungen zu geben, denen viele gut ausgewählte und vorzüglich ausgeführte Abbildungen zur Seite stehen. Gerade dadurch unterscheidet sich ihr Buch vorteilhaft von der ihr

offenbar unbekannt gebliebenen 'Histoire pittoresque de la danse' von Henri de Soria (Paris 1897). Das Hauptinteresse der Verfasserin ruht auf den Darstellungen des altgriechischen Tanzes, die sie unbefangener als M. Emmanuel (La danse grecque antique. 1896) beurteilt, und auf der Kunst der Gegenwart, während das Mittelalter recht kurz abgemacht wird und die Tanzmusik nur nebenher Erwähnung findet. Den deutschen Volkstänzen und Tanzliedern ist ein längerer Abschnitt (S. 72—110) gewidmet; und die Verfasserin, die selber gelegentlich die schlesische Bauernmenuett bei Festen der Berliner Gesellschaft eingeübt und die schwedischen Nationaltänze der Upsalaer Studentengesellschaft Philochoros mitangesehen hat, tritt lebhaft für die Verbreitung der heimischen statt der fremden Tänze ein. Auch die spanischen, slavischen, bosnischen, orientalischen Tänze sind nicht vergessen, während Italien, wo doch z. B. Ungarelli 1894 die Bologneser Nationaltänze gesammelt hat, leer ausgeht.

Einzelnes ist anfechtbar oder geradezu verfehlt, wie die Anführung Laurembergs (S. 148) und Callots (S. 183 unter Napoleon), die Verwandlung des strengen burgundischen Landvogts Peter von Hagenbach in einen Chronisten Magenbach (S. 113; vergl. Alemannia 18, 77), die allzu gläubige Verwertung phantastischer Kombinationen Carus Sternes (S. 60), während beim Totentanze (S. 112) Seelmanns Untersuchungen nicht berücksichtigt sind; auch darf man keine philologische Genauigkeit in Namen und Citaten (S. 211 f.) erwarten (S. 33 pyrrhischer Tanz statt Pyrrhiche, 54 Eurote, Cyethien, 62 Oläus etc.). Alles in allem aber ist's ein anregendes und manches Neue in gefälliger Form darbietendes Buch[1]). J. B.

Margarete Lehmann-Filhés, Über Brettchenweberei. Mit 82 Abbildungen. Berlin, Verlag von Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), 1901. 55 S.

Die Entdeckungsgeschichte der Brettchenweberei bildet einen neuen Beitrag zu der Tatsache, dass häufig hinter den von uns gemutmassten Urtechniken und Urgebilden noch eine weitere Entwicklungsgeschichte liegt. Die Forschungen über das geometrische Ornament der Naturvölker haben hier eine ganz neue Sachlage geschaffen. In diesem Sinne eröffnet auch das vorliegende Buch weite Ausblicke. Wohl kein Gebiet der technischen Künste ist seit den Tagen Gottfried Sempers und der sich ihm anschliessenden englischen Forscher so gründlich bearbeitet worden wie das der Wirkerei und Weberei. Die ursprünglichsten Techniken (ursprünglich in Verbreitung, Anwendung und Alter) schienen bekannt geworden zu sein. Da ward vor etwa drei Jahren durch die Verfasserin auf eine bisher unbekannte Technik hingewiesen, die in wenigen undeutlichen Spuren sich in Island fand (vgl. oben 9, 24), auf die Brettchenweberei, die mittels weniger durchlochter Täfelchen nicht nur einen kunstgewerblich höchst bedeutsamen Zweig der Weberei erschloss, sondern auch über die Entstehungsgeschichte einzelner Ornamentformen unerwarteten Aufschluss gab.

Weitere Forschungen, die ihren Mittelpunkt vorzugsweise in der Berliner Anthropologischen Gesellschaft fanden, erweiterten das Fundgebiet dieser alten und auch heute noch nicht vergessenen Technik bis über vier Weltteile. Über die Grenzen Europas hinweg ist die Technik bis zum stillen Ocean hin verfolgt

1) Minder glücklich ist die Verfasserin in ihrer Studie 'Die Liebe im deutschen Märchen' (Leipzig, H. Seemann Nachf. 1901. 87 S.), die trotz einiger guter Bemerkungen nicht viel über eine Aufzählung mehrerer Grimmscher Märchen hinauskommt.

worden (Benares, Buchara, Turkestan, Celebes, Timor, Mosul, Birma, Siam, Japan, China, Kleinasien, Syrien, Persien). Für Afrika zeugen die bekannten koptischen Gräber von Akhmim, für Amerika peruanische Funde von ihrer Verbreitung. In Europa selbst konnte sie für Island, Norwegen, Südschweden, Finnland, den Kaukasus, Innenrussland und Griechenland nachgewiesen werden. Die Verfasserin hat alle Spuren sorgfältig verfolgt und bringt sie nun in einer geschlossenen Schilderung zur Darstellung, soweit von einer Geschlossenheit hier überhaupt die Rede sein kann. Nur in Deutschland ist die Brettchenweberei noch nicht sicher nachgewiesen, obgleich einzelne dunkle Spuren (Naugard, Kr. Alzey) auf sie hinzudeuten scheinen.

Das älteste Stück, wenn man von antiken Bandornamenten absieht, entstammt den koptischen Gräbern von Akhmim; denn die der Bronzezeit zugesprochenen Plättchen im Museum zu Worms bedürfen noch der Bestätigung durch verwandte Funde, um sie als zur Brettchenweberei gehörige Geräte zweifellos zu bestimmen. Die Verbreitung der Technik ist aber eine so auffallende, dass sie allein genügt, nach dem Ursprung oder etwaigen Zusammenhängen zu forschen. Meines Erachtens liegt das Geheimnis nicht allein in dieser Verbreitung und der Verborgenheit aller Beziehungen dieser Technik zu anderen, sondern das grosse Geheimnis beginnt schon, wenn man nach Wegen forscht, die zu der auf der ganzen Erde gleichmässig ausgebildeten Technik führen. Eine jetzt so einfach erscheinende, aber in sich so geistvolle Webeart kann nicht das Erzeugnis einer plötzlichen Eingebung sein; sie muss aus noch ursprünglicheren Vortechniken hergeleitet werden. Welches sind diese, und wo finden sie sich noch? Diese und weitere Fragen nach einem etwaigen gemeinsamen Ursprung der Brettchenweberei werden wohl noch manche Überraschung bringen. Frl. Lehmann-Filhés aber gebührt das Verdienst, diese Forschung angeregt und ausgestaltet zu haben. Robert Mielke.

Valtýr Guđmundsson, Die Fortschritte Islands im 19. Jahrhundert. Aus dem Isländischen übersetzt von Richard Palleske. Progr. des städt. Gymnasiums zu Kattowitz 1902. (No. 211.) 27 S. 4°.

Wenn wir auch längst aufgehört haben, die Isländer sowohl hinsichtlich ihrer Lebensweise als ihrer Geistesbildung mit den Eskimos zu verwechseln, wird uns doch Dr. Valtýr Guđmundssons Aufsatz über Islands Fortschritte im 19. Jahrhundert, der 1900 in seiner isländischen Zeitschrift 'Eimreiđin' (Der Dampfwagen) erschien und nun in einer guten Verdeutschung von Hrn. Oberlehrer R. Palleske vorliegt, noch manches Wissenswerte, sogar Überraschende bieten. Wir erfahren daraus zunächst, dass die Einwohnerzahl seit 1801 von 47 000 auf 76 000 gestiegen ist, und der Verfasser, dem wir eine genaue Kenntnis der heimischen Verhältnisse wohl zutrauen dürfen, ist der Ansicht, dass mindestens zehnmal soviel Einwohner auf Island leben und noch dazu viel besser leben könnten, als es zur Zeit der Fall ist. Aber auch die bisherige Zunahme will viel sagen; denn es hat in diesem Jahrhundert auch Zeiten gegeben, in denen die Bevölkerung Islands infolge von Seuchen, Misswachs und besonders der starken Auswanderung nach Amerika abnahm. Bei der Zunahme haben verschiedene Ursachen mitgewirkt: zunächst Verbesserungen im Ärztewesen — anstatt 6 Ärzte um 1800 gibt es jetzt deren 47 —, sodann Verbesserungen in den Wohnungs-, den Arbeits- und Erwerbsverhältnissen, kurz, der ganzen Lebensweise des Volkes, wodurch sich der Gesundheitszustand dermassen gehoben hat, dass die durchschnittliche Lebensdauer in den letzten 25 Jahren um mehr als 10 Jahre zugenommen und die Kindersterblichkeit sich

ausserordentlich verringert hat. Wir hören jetzt sogar von Näh-, Mäh-, Spinn- und Strickmaschinen usw., und es könnte uns beinah dünken, als müsste Island, wenn es auf diesem Wege fortschreitet, in absehbarer Zeit aufhören, ein dankbarer Gegenstand für die Volkskunde zu sein, wüssten wir nicht, dass selbst unser von Eisenbahnen und Fabriken durchsetztes Deutschland der Forschung noch so reichen Stoff bietet. — Mit Bewunderung muss uns erfüllen, was über Schulen und Bibliotheken gesagt ist. Es gibt gegenwärtig ausser dem Gymnasium unter anderem eine medizinische Hochschule, ein Priesterseminar, zwei Realschulen, drei Mädchenschulen, vier Landwirtschaftsschulen und gegen 30 Volksschulen, ausserdem verschiedene kleinere Schulen, die besonderen Zwecken dienen, und etwa 180 Wanderlehrer. Die Zahl der grösseren, zum Teil bedeutenden Bibliotheken ist nicht klein, auch Lesevereine hat man ringsum im Lande. — Noch staunenswerter ist vielleicht eine andere Erscheinung, die sich in der Schrift natürlich nicht erwähnt findet, weil sie mit dem Fortschritt, streng genommen, nichts zu tun hat, das ist der gewaltige Bildungstrieb, der selbst bei schlichten Bauern zu finden ist. So kommt es vor, dass mancher von ihnen sich aus eigener Kraft nicht nur Sprachkenntnisse, sondern auch gediegenes literarisches Wissen erwirbt — ich denke hier an den als Altertumsforscher und gründlichen Kenner der altisländischen Sagas hochgeachteten Brynjúlfur Jónsson von Minni-Núpur —, und dieser ideale Zug ist es ganz besonders, der uns wünschen lässt, dass das isländische Volk stets gedeihen und wachsen möge. Margarete Lehmann-Filhés.

Giuseppe Pitrè, Curiosità di usi popolari: Il pesce d'aprile. Il venerdì. Feste primaverili. Mirabili facoltà di guarire. Catania, N. Giannotta, 1902. VIII, 167 S. kl. 8°. 1 Lira.

In dem zierlichen Bändchen legt uns der berühmte Forscher vier Studien über Volksbräuche vor, die nicht bloss für seine italienische Heimat von Bedeutung sind. Namentlich die erste über die am 1. April üblichen Neckereien (oben 7, 302. 8, 72. 253) berücksichtigt ausgiebig die französischen, englischen, deutschen und indischen Volkssitten, freilich ohne eine befriedigende Erklärung für das 'in den April schicken' aufzustellen, das in Deutschland bereits 1631 erwähnt wird. Auch die vierte Untersuchung über die Heilkraft bestimmter italienischer Familien, die Wunden, Schlangenbisse, Krankheiten durch Gebet, Kreuzeszeichen oder ihren Speichel kurieren, geht auf ähnliche in Frankreich und Persien herrschende Anschauungen ein (vgl. ferner z. B. Rabelais übersetzt von Regis 2, 842. P. Cassel, Le roi te touche 1864). Die anderen beiden Studien behandeln den Freitagsaberglauben und die Frühlingsfeste in Italien; ich hebe daraus nur die Verehrung der hl. Venera in Acireale (S. 99) und das Feuer am Vorabend des 1. März in Trient hervor, bei dem auch Brautpaare ausgerufen werden (S. 114). J. B.

Kurt Lampert, Die Völker der Erde. Eine Schilderung der Lebensweise, der Sitten, Gebräuche, Feste und Ceremonien aller lebenden Völker. Mit etwa 650 Abbildungen nach dem Leben. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. Lief. 1—3 (je 0,60 Mk.). 72 S. 4°.

Obwohl wir uns hüten wollen, die Völkerkunde mit der Volkskunde, wie sie der Begründer dieser Zeitschrift begrenzte, zu vermischen, so dürfen wir doch unsre Leser auf Lamperts Einführung in die Ethnologie hinweisen, die in leicht

fasslicher Form sämtliche Völker der Erde, die europäischen miteingeschlossen, in ihrer äusseren Erscheinung, Kleidung, Lebensweise und Gebräuchen vorführen soll. Das auf 35 Lieferungen berechnete Werk behandelt in den vorliegenden Abschnitten die Polynesier, Melanesier und Neuseeländer und wirkt insbesondere durch die trefflichen, auf neuen photographischen Aufnahmen beruhenden Abbildungen unterhaltend und belehrend.

Driemaandelijksche Bladen uitgegeven door de Vereeniging tot onderzoek van Taal en Volksleven in het Oosten van Nederland. No. 1—4. 128 S. 8°.

Am 29. August 1901 hat sich in Deventer ein Verein gebildet, der sich die Aufgabe stellt, den Volksbrauch und die Mundart von Overijsel, Drenthe und dem ostijselschen Gelderland zu erforschen, und zunächst bestrebt ist, durch Zusammenwirken von gelehrten wie nichtgelehrten Mitgliedern alles zu sammeln, was sich in seinem Gebiete an Idiotismen, altem Brauch und Glauben, Eigenarten in Bau und Tracht, alten Liedern und Sprüchen erhalten hat. Der Jahresbeitrag ist auf einen holländischen Gulden festgesetzt. Zum Vorsitzenden ist Prof. J. H. Gallée in Utrecht, zum Schatzmeister Fabrikant H. B. Blijdenstein in Enschede gewählt worden. Von der regen Tätigkeit des jungen Vereins zeugen seine Vierteljahrshefte, von denen mir die ersten vier vorliegen, bei denen ich als Mangel empfinde, dass sie undatiert sind. Sie sind in ihrer Art dem niederdeutschen Korrespondenz-Blatte ähnlich, nur überwiegen statt der sprachlichen die volkskundlichen Beiträge. Ausser dem Abdrucke der Statuten, Hinweisungen auf das, was zu sammeln sei, und Fragen von Mitgliedern bieten sie zahlreiche, oft an deutsche anklingende Volkssprüche, mehrere Volkslieder und als ständige Beigabe jedes Heftes Beiträge zum geldersch-overijsselschen Wörterbuche. Ausführlicher äussern sich S. 24f. Gallée über Osterfeuer, S. 25ff., 58ff. Bergsma über den Gebrauch des 'steffen' am St. Stephanstage (26. Dez.) und das a in Drenthescher Mundart, S. 40ff. Tiesing über Spinnstuben und Spinnstubenlieder in Drenthe, S. 66ff. Potasse über den Aberglauben von den weissen Frauen u. a. in Vriezenveen, S. 72ff. Kalff über Kinderspiele. Nicht ersehen lässt sich aus den Viertelsheften, dass der Verein mit ganz besonderem Erfolge seinen Blick auch auf den Hausbau und die Volkstracht gerichtet hat. Die reiche Sammlung darauf bezüglicher Photographien, die sein Vorsitzender Gallée gelegentlich des niederdeutschen Vereinstages zu Pfingsten 1902 in Emden ausgestellt hatte, erregte allgemeine Bewunderung. W. S.

Norvegia, Tidsskrift for det norske folks maal og minder, udgivet av Samfundet for nosrke maal og traditioner. Redaktion: Marius Hægstad, Amund B. Larsen. 1.—3. Hefte. Kristiania, Grøndahl & Søns boghandel, 1902.

Vor zwanzig Jahren bildete sich in Christiania ein 'Verein für norwegische Dialekte und Volkstraditionen'. Er gab ein vielversprechendes 1. Heft einer Zeitschrift 'Norvegia' heraus: Johan Storms Anweisung zur wissenschaftlichen Umschrift norwegischer Mundart, zugleich eine meisterhafte Einführung in die norwegischen Betonungsverhältnisse. Ein Unstern stand über dem Unternehmen: Verein und Zeitschrift 'starben, ohne gelebt zu haben'. Jetzt haben jüngere Gelehrte, zusammen mit den drei Meistern, die von der ersten Norvegia übrig blieben,

eine zweite Norvegia gegründet als Organ einer 'Gesellschaft für norwegische Sprache und Traditionen'. Drei Hefte liegen schon vor. Das dritte besteht aus jener älteren Stormschen Abhandlung, die, im nächsten Jahrgang zu Ende geführt, den 1. Band der Zeitschrift bilden soll. Heft 1 und 2 sind als Anfang des 2. Bandes gedacht; sie enthalten kürzere Beiträge von lebenden und toten Mitarbeitern, ich hebe hervor die Lautlehre einer Mundart im Drontheimischen von A. B. Larsen, eine kulturgeschichtlich merkwürdige Schilderung der Finnenkolonie in Finskog von Ole Matson, allerlei Märchen, Volkssagen, Anekdoten, Lieder, zum Teil mit gelehrten Nachweisen aus der Feder Moltke Moes.

In dem Kampf für und wider die 'norwegisch-norwegische' Landessprache stellt sich die Zeitschrift unparteiisch. Neben dem eifrigen Verfechter des landsmaal, Marius Hægstad, zeichnet auf dem Rückumschlag der grosse Gegner, Sophus Bugge. Beide Sprachen, das rigsmaal und das landsmaal, haben Zutritt. Die Statuten werden uns zuerst als 'Love', dann als 'Loger' mitgeteilt, dort lesen wir z. B.:

§ 5. Forslag til forandring i disse love maa være fremsatte paa et arsmøde for saa at afgjøres paa det næste ved almindelig stemmeflerhed,

was auf norsk-norsk so klingt:

§ 5. Framlegg til brigde i desse logerne maa vera framkomne paa eit aarsmøte, og vert avgjorde paa det næste med dei fleste røyster.

Sogar das Titelblatt wägt mit gerechter Wage: das erste Heft ist 'udgivet' von einer 'Redaktion', das zweite hat einen 'Utgjevar' und ein 'Styret for Tidsskrifti'.

Die ausländischen Freunde Norwegens, die mit ihrem sprachlichen Schönheitssinne wohl mehr zum landsmaal, mit ihren Wünschen für Norwegens ökonomisches und geistiges Gedeihen mehr zum rigsmaal halten, werden mit Spannung verfolgen, wie sich das Machtverhältnis dieser zwei Idiome auf die Dauer in der Norvegia selbst abspiegeln wird. Ganz unabhängig davon aber wünschen wir dem Vereine und seiner Zeitschrift Bestand und guten Erfolg!

Berlin. Andreas Heusler.

Finnisch-ugrische Forschungen, Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach- und Volkskunde nebst Anzeiger, unter Mitwirkung von Fachgenossen hsg. von E. N. Setälä und Kaarle Krohn. 1. Band 1901. Helsingfors und Leipzig, O. Harrassowitz (1902) in 3 Heften. 2 Bl., 193 S. 2 Bl., 260 S. 8 Mk.

Die neue, von zwei Professoren der Universität Helsingfors herausgegebene Zeitschrift will einen Mittelpunkt für die wissenschaftliche Erforschung der Sprachen der finnisch-ugrischen Stämme und ihres Volkstums bilden und im Gegensatz zu dem Journal de la Société finno-ougrienne und der ungarischen Zeitschrift Keleti szemle sich durchweg der deutschen Sprache bedienen und sich auch strenger als jene auf die genannten Volksstämme beschränken. Die Publikation von blossen Materialsammlungen ist ausgeschlossen. Aus den nach sachkundigem Urteile (Munkácsi, Keleti szemle 2, 223. 302) durchweg auf der Höhe der Wissenschaft stehenden Aufsätzen interessieren uns neben der warmen Würdigung Castréns durch Setälä (S. 1) besonders die Untersuchungen von Ekman, Tunkelo und Setälä über germanische Lehnwörter im Finnischen und Lappischen (S. 117. 183. 187) und Kaarle Krohns Beantwortung der Frage: Wo und wann entstanden die

finnischen Zauberlieder? (S. 52. 147). Krohn zieht aus einer vorsichtigen Vergleichung mit den Zaubersprüchen der Wotjaken, Mordwinen und Esten den Schluss, dass man keinerlei Anhalt besitzt, um diese Lieder in urfinnische Zeit zurückzuführen, und dass die estnischen Parallelen nicht aus einer Urgemeinschaft herzuleiten, sondern erst um 1600 aus Finnland nach Estland gewandert sind. — Im Anzeiger S. 185 kritisiert Krohn ausführlich die schwedische Arbeit Wiklunds über das Kalevala, wobei er auch auf J. Krohns und Comparettis Ansichten zurückkommt, Pogodin (S. 214) Brauns russisches Buch über die Goten an der Weichsel v. J. 1899, Sirelius (S. 1) Jankós Herkunft der magyarischen Fischerei; ausserdem erhalten wir eine reichhaltige Bibliographie für das Jahr 1900. J. B.

Karl Knortz, Streifzüge auf dem Gebiete amerikanischer Volkskunde. Altes und Neues. Leipzig, E. Wartigs Verlag Ernst Hoppe 1902. 2 Bl., 284 S. 8°.

Die sieben hier vereinigten Aufsätze des rührigen Deutschamerikaners Knortz sind von ungleichem Werte; während wir uns über Sitten, Aberglauben und Sprache der Deutsch-Pennsylvanier (S. 49), amerikanische Volksrätsel (S. 188), und allerlei Lieder und Reime der Neger, Indianer und der Anglo-Amerikaner (S. 241) gern im Plaudertone belehren lassen, erscheint diese feuilletonistische Aneinanderreihung von Notizen über Ostergebräuche verschiedener Länder (S. 1), Weihnachten (S. 162), Teufelsgeschichten (S. 128) und Spruchweisheit (S. 81) minder förderlich, da man hier nach einer wissenschaftlichen Methode und Berücksichtigung neuerer Forschungen verlangt. J. B.

Aus den
Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 28. November 1902. Herr Geheimrat E. Friedel sprach über die Alraun-Sammlung des Märkischen Museums. Unter Alraunen (ahd. alruna = mandragora) versteht man kleine, aus Pflanzenwurzeln hergestellte menschliche Figuren, die im Gegensatze zu den öffentlich aufgestellten und verehrten Fetischen heimlich gehalten werden und Glück, Geld, Sieg und Gesundheit verleihen sollen. Die orientalische Gruppe ist nackt, die occidentale bekleidet. Die asiatische Mandragora-Wurzel wird durch Binden, Kneten und Schneiden präpariert und mit Mennig gefärbt, in Europa dienen Zaunrübe, Enzian, Galgant, Tormentilla, Allermannsharnisch, Schwertlilie gleichen Zwecken. Die Volkssage schreibt dem Gutsbesitzer Geist von Beeren und dem Fabrikanten Greiner in Thüringen den Besitz solcher Galgenmännlein zu, deren Gewinnung auch von Dichtern wie Grimmelshausen, Voss, Arnim, Fouqué, Freytag, Lauff u. a. beschrieben wird. Der Vortragende legte mehrere dem Märkischen Museum gehörige Exemplare vor, sowie das Ölbild einer 1699 in Berlin gewachsenen menschenähnlichen Rübe. Die Diskussion, an der sich die Herren Roediger, Sökeland, Hahn, Bolte beteiligten, förderte noch andre Notizen aus der älteren Literatur und aus dem heutigen

Mecklenburg und Westfalen zu Tage. Näheres wird eins der nächsten Hefte dieser Zeitschrift bringen. — Darauf sprach Herr Dr. O. Ebermann über die Entstehung der modernen Krankheitssegen. Nachdem er auf die religiösen Grundlagen und das hohe Alter des Krankheitbesprechens hingewiesen, unterschied er in der Entwicklung der deutschen Formeln drei Epochen: die vorchristlich-germanische, die christliche und die spätere volkstümliche, und zeigte durch zahlreiche Beispiele, welchen Wandlungen die Formeln im Laufe der Zeit unterworfen wurden und wieviel die einzelnen Vorstufen zu dem jetzigen Bestande der Segenliteratur beigetragen haben. Noch in der Gegenwart erleiden die Formeln starke Veränderungen. Überhaupt besteht ein lebhafter Austausch von Motiven und formelhaften Wendungen zwischen den Segen und den übrigen Zweigen der Volksdichtung, und die Herübernahme missverstandener Strophen von Kinderliedern und Volksrätseln hat in unsrer Zeit die Zahl der Segen nicht unerheblich vermehrt. Als lustige Nachklänge der alten Formeln wurden endlich die scherzhaften Kinderbesegnungen erwähnt. Dem anregenden Vortrage folgte eine lebhafte Debatte, an der sich namentlich die Herren Roediger, Sökeland, Walden und Hahn beteiligten.

Freitag, den 12. Dezember 1902. Herr Dr. Ed. Hahn legte den in der vorigen Sitzung erwähnten Hausgötzen aus der Umgegend von Lübeck vor, dem man Haus und Vieh zur Bewachung anvertraute. Herr Maler Ludwig teilte aus einem etwa vierzig Jahre alten Flugblatte Neujahrsgebräuche der Kiez-Fischer in Potsdam mit, die einen Käscher und ein messingnes Schiffchen zum Einsammeln der Gaben benutzten, und gab aus der New-Yorker Staatszeitung vom 2. Nov. Nachricht über die alraunähnliche Ginsenwurzel der Chinesen. — Sodann hielt Fräulein E. Lemke einen Vortrag über Honig und Wachs in der Volkskunde, indem sie auf die grosse Bedeutung hinwies, die der Honig von jeher im Kultus der verschiedenen Völker gehabt hat. Die frühsten urkundlichen Zeugnisse geben bereits ein Bild von seiner umfassenden Wertschätzung und Verwendung bei den Indern, Persern, Juden, Griechen und Römern. Eine starke Nachwirkung davon ist noch heut auf verschiedenen Gebieten des Volkslebens nachzuweisen; namentlich bezeugt dies der sinnbildliche Charakter einiger Honiggebäcke und die Bedeutung, die den Wachskerzen bei der Weihnachtsfeier innewohnt. Eine Reihe von kulturgeschichtlichen Einzelheiten und von Fällen, in denen der Volksaberglaube sich des Honigs und Wachses bedient, beschloss den reichhaltigen Vortrag, den die Verfasserin später zu veröffentlichen gedenkt. — Auf mancherlei antike und mittelalterliche Bräuche, die mit diesem Thema zusammenhängen, ward in der folgenden Debatte von den Herren Bolte, Cordel, Hahn, Michel, Roediger, Walden hingewiesen; Herr Roediger wies dazu einige ältere Holzformen für Honigkuchen vor. — Bei der darauf vorgenommenen Vorstandswahl wurden die bisherigen Mitglieder des Vorstandes wiedergewählt; nur der erste Schriftführer Dr. J. Bolte erhielt das Amt des 2. Vorsitzenden und Herr Dr. O. Ebermann das des 1. Schriftführers.

J. Bolte.

Freitag, den 23. Januar 1903. Herr Oberlehrer Dr. E. Samter sprach über antiken und modernen Volksbrauch. Zu zahlreichen modernen Volksgebräuchen finden sich überraschende Parallelen im griechischen und römischen Altertum. Eine Vergleichung lässt nicht selten erkennen, auf welchen religiösen Anschauungen diese Bräuche erwachsen sind. Der Vortragende entnahm die Beispiele aus dem Bereich der abergläubischen Handlungen, die sich an Geburt und Hochzeit anschliessen. Bei den Griechen wurde das neugeborene Kind in den Amphidromien um den Herd getragen und dann am Herde niedergelegt. Dem entspricht die deutsche Sitte, das Kind unter den Tisch zu legen, während es in Litauen an den

Ofen, in Russland auf ein Fell, den Kopf einem Heiligenbilde zugewendet, gelegt wird. Der gemeinsame Zweck dieser Handlungen ist, das Kind dem Schutze der Hausgötter zu empfehlen. Den gleichen Zweck verfolgt die weitverbreitete Sitte, dem Kinde bald nach der Geburt das Haar zu beschneiden oder zu rasieren, sowie die andre, dem Kinde ein rotes Bändchen um den Arm zu binden. Mit den Haaren wird den Hausgöttern ein Teil des Kindes als Opfer dargebracht, während in dem roten Bande der letzte Rest eines ehemaligen Blutopfers zu sehen ist. Ganz ähnlich verhält es sich mit vielen Hochzeitsgebräuchen. In Griechenland setzte sich die Braut am Herde nieder und wurde mit Früchten überschüttet; in Rom legte sie ein Geldstück auf den Herd, als Spende für die Laren. In Deutschland finden wir dementsprechend die Sitte, die Braut ums Hêl zu leiten; in Estland legt die Braut mit verbundenen Augen Holz am Herde nieder, und in Samland geht sie mit verbundenen Augen durch das ganze Haus und streut Früchte aus. Der Umstand, dass die Handlung mit verbundenen Augen geschieht, zeigt deutlich, dass es sich dabei um ein den Hausgeistern dargebrachtes Sühnopfer handelt. So streut bei den römischen Lemuren der Hausvater neunmal schwarze Bohnen mit abgewandtem Angesicht, um die Geister aus seinem Hause zu vertreiben, und eine griechische, abergläubische Warnung, die dem Pythagoras zugeschrieben wird, besagt: 'Wenn du vom Hause gehst, so drehe dich nicht um, denn hinter dir sind die bösen Geister.' Auf derselben Vorstellung, dass der Mensch die Geister nicht ansehen darf, beruht der Glaube, dass eine Braut, die sich während des Kirchganges umsieht, eine unglückliche Ehe führen wird, sowie das in vielen Ländern übliche Verhüllen der Braut, wovon als letzter Rest auch noch bei uns der Brautschleier zeugt. Die Braut hat aber nicht nur beim Einzug in das Haus ihres künftigen Gatten, sondern schon beim Verlassen des Elternhauses derartige Gebräuche wahrzunehmen. Die Mehrzahl dieser Handlungen erklärt sich als Sühnopfer für die Hausgötter, die nur die Familienangehörigen schützen. Neue Mitglieder der Familie, das neugeborene Kind, die junge Frau, der neue Knecht, zuweilen auch der Gast müssen den Hausgöttern durch eine besondere, feierliche Handlung geweiht werden, die Braut hat gleichzeitig die heimischen Hausgötter bei ihrem Ausscheiden aus dem bisherigen Familienverbande zu versöhnen. Die auffallende Ähnlichkeit in vielen Gebräuchen kann bei stammverwandten Völkern ihren Grund in gegenseitiger Entlehnung haben, sie findet sich jedoch auch bei Völkern verschiedener Erdteile, deren räumliche Trennung eine Entlehnung ausschliesst. In solchen Fällen ist eine selbständige Entstehung der ähnlichen Gebräuche auf Grund der Gleichartigkeit der menschlichen Denkvorgänge anzunehmen. — Für diese letztere Auffassung sprach sich in der auf den Vortrag folgenden lebhaften Debatte besonders Herr Geheimrat Bartels aus. Bemerkungen fügten hinzu die Herren Roediger, Minden, Sökeland und Michel. — Herr Prof. Roediger erstattete den Bericht über die Tätigkeit des Vereins im Jahre 1902, der Schatzmeister den Kassenbericht. Dass derselbe nicht ungünstig ausfiel, verdankt der Verein der wiederum gütig gewährten Unterstützung des hohen Unterrichtsministeriums. In den Ausschuss wurden gewählt: Frau Geheimrat Weinhold, Fräulein E. Lemke nebst den Herren Mielke, Bartels, Behrend, Friedel, E. Schmidt, Voss, Heusler, Marelle, Moebius, Bastian.

Oskar Ebermann.

Die undankbare Gattin.

Von Gaston Paris.

(Schluss zu S. 1—24.)

D.

Die der mohammedanischen Welt eigentümliche Gruppe D stammt offenbar von C ab und hängt besonders mit C^4 zusammen. Wie in C^4 (wenigstens ursprünglich) ist der Held ein Israelit; Aïssa (Jesus) ist die leicht begreifliche Umformung des jüdischen Messias. Übrigens hat eine vollständigere und bessere Gestalt von C^4, als wir besitzen (wohl das Original Wahbs), als Grundlage von D gedient; denn die beiden in C^2 fehlenden, aber früher wie in C^1 vorhandenen Motive des wechselseitigen Schwures der Gatten und des auf den Boden gelegten Hauptes des Schlafenden begegnen hier. Der Liebhaber der Frau ist in D nicht wie in C^2 der König des Landes, sondern der Königssohn, und der Gatte erhebt seine Klage vor dem Könige; hier hat D die erste Gestalt besser als C^2 bewahrt, denn in allen andern Vertretern von C erscheint ein Richter, vor dem der Mann seine Frau verklagt. D ist somit eine in einem mohammedanischen Lande hergestellte Bearbeitung von Wahbs arabischer Erzählung, der jüdischen, zuerst sehr treuen Gestalt von C.

Doch unterscheidet sich D von C^2 durch wichtige Abänderungen. Der Schwur der Eheleute ist nicht mehr derselbe: wer den anderen überlebt, soll den Leichnam des verstorbenen Gatten nicht bei sich bewahren, sondern bei dem Grabe, in dem der Leichnam beigesetzt ist, leben[1]). Demgemäss ist der ganze Verlauf der Erzählung verändert: die Reise zum Gotte ist verschwunden; zufällig geht Jesus am Grabe der Frau vorüber und vollbringt das Wunder, und dort findet auch der Prinz, während der Mann eingeschlafen ist, die Frau und nimmt sie mit. Diese Änderung ist nicht glücklich; denn da die Handlung hier nicht in einer fremden Gegend, sondern im eigenen Lande des Ehepaares spielt, musste der

1) Ein ähnlicher Zug findet sich in mehreren Fassungen der aus Indien stammenden Erzählung von der Matrone von Ephesus [R. Köhler, Kleinere Schriften 2, 583], und vielleicht hat ihn unser Märchen daher entlehnt.

Mann leicht beweisen können, dass die von ihm zurückgeforderte Frau die Seine ist; ferner versteht man nicht, warum er, statt seine wiederbelebte Frau sogleich heimzuführen, neben dem Grabe einschläft, während in C dieser Schlummer, der ihn unterwegs überfällt und durch seine Ermattung und seine Entbehrungen erklärt wird, ganz natürlich ist. — Noch zwei andere Züge unterscheiden D von C^2. In D erscheint Jesus zum Schlusse nochmals, um der Frau die Rückgabe der Lebenszeit an den Mann zu gebieten, während in C^2 die blosse Zurückforderung seitens des Mannes genügt, um die Frau tot hinsinken zu lassen. Hierin stimmt C^2 mit allen anderen Fassungen von C[1]) und mit B überein, woraus sich ergibt, dass erst D geändert hat[2]). — Der dritte D eigentümliche Zug regt eine schwierigere Frage an: die Frau erhebt hier wider ihren Mann eine schwere Anklage, und dieser ist nahe daran, verurteilt zu werden. Nun fehlt eine Klage der Frau wider den Mann in C^2[3]), findet sich aber in B; und in A^4, das älter als die Fassung der Wiederbelebung ist, wird sogar der Mann infolge der Anklage der Frau verurteilt und soll hingerichtet werden, als wie in D ein Retter erscheint. Es ist jedoch wahrscheinlicher, dass wir in A^4 und D es mit zwei unabhängigen Erfindungen zu tun haben; dies Mittel, den Widerwillen gegen die Frau zu steigern, bot sich dem Geiste beider Erzähler von selbst dar. Die von der Frau erhobene Klage ist auch nicht die gleiche; in A^4 erklärt sie ihren Mann für den Urheber der schrecklichen Verstümmelungen ihres angeblichen Gatten (in B nennt sie ihn einen der Widersacher des vorgeblichen Ehemannes), hier bezeichnet sie ihn nur als einen Betrüger, der sie in seine Gewalt bringen wolle; ausserdem erfolgt in A^4 die Befreiung des Mannes nicht durch das Wiederauftreten des Wundertäters (der in dieser Fassung fehlt), sondern durch das freiwillige Bekenntnis des Liebhabers.

Die beste und vollständigste unter den Fassungen von D ist eine meines Wissens nur in englischer Gestalt durch einen Mohammedaner aus Ceylon veröffentlichte arabische Erzählung, deren Heimat ich nicht genau kenne[4]). Ich gebe eine etwas verkürzte Übersetzung.

---

1) Allerdings kehrt in C^2 der von seiner Frau verlassene Mann zu Buddha zurück, und dieser heisst ihn, das der Treulosen geopferte Blut zurückfordern; aber dies zweite Eingreifen des höheren Wesens geht ganz anders als in D vor sich, und man hat es wohl mit zwei unabhängigen Erfindungen zu tun.

2) Der arabische Erzähler fand gewiss, dass die Rückgabe des Lebens durch die Frau nicht erklärt war, und dass jene durch ein höheres Wesen dazu gezwungen werden musste. Dieser Gedanke erscheint an sich beifallswert; was in BC die Frau zur Rückgabe bestimmt, bleibt unverständlich.

3) Einen Ersatz dafür kann man nicht in dem C^2 eigentümlichen Zuge der Verurteilung des Mannes sehen, weil er das Weib eines andern habe stehlen wollen.

4) The Orientalist 1, 64 (Ceylon 1884). Der Übersetzer, Casim Sidi Lebbe, sagt nicht, woher er die Erzählung genommen; offenbar aus einem (arabischen) Buche und nicht aus mündlicher Überlieferung.

Ein junger Israelit[1]) namens Isaak hatte eine Frau von unvergleichlicher Schönheit. Beide liebten einander innig und hatten sich gelobt, wenn einer von ihnen stürbe, sollte der andere sich nicht wiedervermählen und den Rest seiner Tage am Grabe des Toten verbringen. Die Frau starb, und Isaak liess sich, seinem Versprechen getreu, beim Grabe nieder. Dreissig Jahre[2]) blieb er unter Weinen und Klagen dort. Eines Tages kam Jesus vorüber, und wie er jenen so traurigen Mann sah, fragte er ihn nach der Ursache seines Schmerzes. Als dieser sie ihm mitgeteilt hatte, fragte ihn Jesus, ob er die Hälfte seines übrigen Lebens hingeben wolle, damit seine Frau wieder in die Welt zurückkehre. Mit Freuden war Isaak dazu bereit; Jesus rief die Frau, und sie stieg aus dem Grabe hervor, so frisch wie in der Zeit ihrer höchsten Schönheit; dann ging der Prophet von dannen. Isaak legte, trunken vor Glück, das Haupt in den Schoss seiner Frau und schlief ein. — Wie er so schlummerte, ritt der Königssohn, von der Jagd heimkehrend, vorüber und sah die Frau, deren Schönheit ihn hinriss. Auch sie war von der Schönheit des Prinzen betroffen und fühlte sich zu ihm hingezogen. Sacht hob sie den Kopf ihres Mannes, der weiter schlief, empor, legte ihn auf die Erde und bat den Prinzen, sie mitzunehmen. Der Prinz setzte sie hinter sich auf sein Maultier und ritt mit ihr davon. — Als Isaak erwachte und seine Frau nicht fand, eilte er, wahnsinnig vor Schmerz, den Maultierspuren nach und holte endlich den Prinzen ein. Er warf ihm vor, seine Frau geraubt zu haben, und forderte ihre Rückgabe. Aber die treulose Gattin verleugnete ihn und überredete den Prinzen, seinen Weg nach dem Schlosse fortzusetzen. Der arme Ehemann folgte ihnen, klagte im Schlosse dem König das Verfahren des Prinzen und forderte die Frau, die er ihm geraubt, zurück. Diese aber widersprach, der Mann sei nicht ihr Gemahl, sondern ein Räuber, der sie durch eine Lüge in seine Gewalt bringen wolle. Als ihr Mann darauf seine ganze Geschichte erzählte, fragte ihn der König, ob er Jesus als Zeugen für ihre Wahrheit vorführen könne. Der Mann verlangte acht Tage, um ihn zu suchen, was ihm der König bewilligte, obgleich die Frau versicherte, er suche nur Gelegenheit zur Flucht, um der verdienten Strafe zu entgehen. — Sechs Tage waren verflossen, seit der arme Isaak vergeblich im Lande umhereilte. Müde vom Gehen und ohne Hoffnung legte er sich unter einem Baume schlafen. Im Traume erschien ihm Jesus und gebot ihm, sich ohne Furcht an den Hof zurückzubegeben, wo er selbst

1) Der Text sagt nicht ausdrücklich, dass Isaak Israelit war, aber der Mann wird in C[4] ebenso wie bei Qalyubi (vgl. S. 132) als Jude geschildert; auch nennt Goonetilleke, der Herausgeber des Orientalist, wo er von der von Casim Sidi Lebbe veröffentlichten Geschichte spricht (p. 277), den Helden 'den Juden Isaak'. Auf einen Juden also bezieht sich die mohammedanische Fassung unserer Geschichte.

2) Diese übertrieben hohe Zahl steht nicht in den übrigen Fassungen von D und scheint irrtümlich hineingekommen zu sein.

im rechten Augenblicke erscheinen werde. Als Isaak erwachte, wanderte er zum Schlosse, wo er kurz vor Ablauf der bestimmten Zeit eintraf. Fast zugleich erschien Jesus und wandte sich mit den Worten an die Frau: „Bist du bereit, diesem Manne zurückzugeben, was du von ihm haben kannst?“ Die Frau erwiderte: „Ja.“ Kaum hatte sie dies Wort ausgesprochen, da sank sie tot nieder. Darauf erklärte Jesus dem Könige den Vorfall und sagte, die Frau sei, als sie ihrem Manne den ihr abgetretenen Lebensteil zurückerstattete, dadurch wieder in die Gewalt des Todes geraten, während ihr Mann wieder in den Besitz des ganzen ihm bestimmten Lebens gekommen sei. Dann verschwand er. Der Mann schwor, nie wieder zu heiraten, und zog sich in die Wüste zurück, um dort Gott bis zu seinem Tode zu dienen[1]).

Die Erzählung D begegnet in einer sehr verstümmelten[2]) Form, die noch dazu um einen erbaulichen und ganz zwecklosen Zug[3]) vermehrt ist, bei einem arabischen Kompilator des 14. Jahrh. († 1404 oder 1405), namens Damîri,[4]) aus dem ein anderer Kompilator des 17. Jahrh., Ahmed el Qalyubi[5]) schöpfte. Noch mehr entstellt und beinahe unverständlich geworden ist eine neuerdings aus der mündlichen Ueberlieferung der Berber entnommene Fassung.[6])

E.

Die von mir E genannte Form ist in Wirklichkeit nur eine unvollständige und entstellte Fassung von D, die gleichfalls in der mohammedanischen Welt spielt und den Propheten Jesus (Aïssa) auftreten lässt. Doch sind die Abweichungen darin so bedeutend, dass man sie als eine besondere Form hinstellen darf. Es handelt sich um nichts Geringeres als um das Fehlen eines wesentlichen Zuges, der in B C D auftritt und, wenn auch in abweichender Gestalt, wohl bis in die Urform des Märchens zurückreicht, nämlich die Hingabe der halben Lebenszeit, durch die der Mann die Wiederbelebung seiner Gattin erkauft, und die Rückgabe der-

1) Dieser Schluss kehrt in C^5 (auch bei Qalyubi) wieder; doch kann die Übereinstimmung sehr wohl zufällig sein.

2) Der Erzähler vergisst zu sagen, dass Jesus vor der Wiederbelebung der Frau vom Manne die Hälfte seines Lebens fordert, so dass man die Lösung nicht begreift, wo Jesus zu der Frau sagt: „Gib heraus, was wir dir geliehen haben!“

3) Jesus erweckt zuerst aus Versehen einen Neger, der Gott die Ehre gibt und dessen Glaube der Untreue der Frau gegenübergestellt wird.

4) Hr. Chauvin teilte mir freundlichst mit, dass Damîris Text demjenigen Qalyubis völlig gleicht, ausser dass der erstere den beim zweiten fehlenden Namen Isaak bewahrt habe.

5) Qalyubis Fassung ist von René Basset übersetzt und in seinen wertvollen Beiträgen zur arabischen Volkskunde in der Revue des traditions populaires 15, 31 (1900) veröffentlicht. Hr. Basset teilte mir freundlichst Nachrichten über Ahmed el Qalyubi mit, für die ich ihm meinen Dank ausspreche.

6) Contes populaires de la Kabylie et du Djurdjura, recueillis et traduits par J. Rivière (Paris 1882) p. 119: ‘Jésus Christ et la femme infidèle’.

selben, zu der nachher die Frau genötigt wird[1]). So wird die Schuld der Frau fast zu einer gewöhnlichen Untreue herabgemildert (wenn sie diese auch durch die Anklage wider ihren Mann vergrössert), und die Undankbarkeit, die den eigentlichen Kern und Wesensinhalt der Erzählung ausmachte, ist nahezu verschwunden. Indes ist diese entartete Gestalt des Märchens zuerst (abgesehen von dem wenig bekannt gewordenen deutschen Gedichte des 14. Jahrh.) nach Europa gedrungen (durch Pétis de la Croix' Übersetzung der 'Vierzig Veziere') und durch Wielands 'Hann und Gulpenheh' dort am bekanntesten geworden. Eine minder wichtige Abweichung von D besteht darin, dass der Mann nach der Wiederbelebung der Frau nicht einschläft, sondern sie eine Weile beim Grabe allein lässt, um Kleider für sie zu holen, und während dieser Abwesenheit der Königssohn sie findet und fortführt. Diese an sich sinnreiche und gut begründete Abweichung[2]) durchschneidet ein weiteres Band zwischen der Geschichte und ihrer früheren Gestalt. Es unterliegt übrigens keinem Zweifel, dass E unmittelbar aus D hervorgegangen ist, wie die besondere Art der Trauer des Mannes (Wachen am Grabe), das Eingreifen des Propheten Jesus und insbesondere sein Erscheinen am Schlusse als Deus ex machina zeigen. Der Held der Erzählung ist kein Jude mehr, er wird (warum, bleibt unklar) als Seidenhändler bezeichnet.

Die D am nächsten stehende Form von E befindet sich in der arabischen oder persischen Erzählung,[3]) die Ed. Gauttier in seine vermehrte Ausgabe von Gallands 'Mille et une nuits' einfügte[4]). Sie führt den Titel 'Histoire d'Adileh' und wird von Scheherazade in der 555. und 556. Nacht vorgetragen. Im Auszuge lautet sie[5]):

Ein junger arabischer Seidenhändler hatte eine sehr schöne Frau, Namens Adileh, die er zärtlich liebte. Einst sagte er zu ihr: „Wenn mich

1) Allerdings wird auch in Qalyubis Fassung die Abtretung nicht ausdrücklich erwähnt, doch ist eine Spur ihrer einstigen Zugehörigkeit zum Märchen zurückgeblieben (s. oben S. 132, Anm. 2).

2) Wir sahen, dass das in C gut erklärte Einschlafen des Mannes in D keine Existenzberechtigung mehr hat.

3) Über diese Erzählung teilte mir Hr. Chauvin freundlichst folgendes mit: „Die Erzählung von Adileh erscheint in keiner anderen Übersetzung der 1001 Nacht. Gauttier aber versichert in Bd. 7, S. IV, diese und die übrigen Erzählungen des 7. Bandes seien aus Handschriften von Langlès übersetzt. Sind dies nun arabische oder persische Handschriften, und wohin sind sie gekommen? Da ich gefunden habe, dass Gauttier in Bezug auf eine andere Erzählung dieses 7. Bandes die Wahrheit sagt, habe ich keinen Grund, an seiner Versicherung zu zweifeln. Er hat also 'Adileh' aus einer Handschrift übersetzt, aber dies brauchte keine Handschrift der 1001 Nacht zu sein.“

4) Les Mille et une Nuits, contes arabes... Nouvelle édition... augmentée de plusieurs contes traduits pour la première fois... par M. Édouard Gauttier, t. 7 (Paris 1823), p. 285—291. Aus Gauttiers französischer Übersetzung ist die Erzählung in die deutsche von Habicht 13, 64 (Breslau 1825) übergegangen. [In Burtons 1001 Nights 10, 531 Nr. 259b (Benares 1885) von der Aufnahme ausgeschlossen.]

5) Gauttiers Redaktion ist ziemlich weitschweifig.

das Unglück träfe, dich zu verlieren, so würde ich eine ganze Nacht an deinem Grabe weinen; das gelobe ich dir." — „Und ich," sagte Adileh, „schwöre dir, auf deinem Grabe Hungers zu sterben, wenn ich dich verlieren sollte." Bald darauf starb Adileh, und ihr Mann, der ihr ein Grab hatte erbauen lassen, blieb die ganze Nacht unter Weinen und Klagen bei ihr. Da kam der Prophet Jesus[1]) vorüber, und als er die Ursache seines Schmerzes erfahren hatte, verhiess er ihm, Adileh zum Leben zu erwecken. Er trat zu der Leiche[2]), murmelte einige Worte und verschwand, als Adileh das Haupt emporrichtete. Der Mann erzählte seiner Frau das Vorgefallene, und sie dankte ihm von Herzen. Er wollte sie heimführen, da bemerkte er, dass sie, nur mit einem Leinentuch bekleidet, nicht wieder die Stadt betreten könne. Er bat sie, eine Weile zu warten, und eilte nach Hause, um Kleider zu holen. — Unterdes[3]) kam der Königssohn an jenem Grabe vorüber. Er sah Adileh, ward sogleich von Liebe ergriffen und liess ihr vorschlagen, mit ihm zu ziehen und eine seiner Frauen zu werden, falls sie noch keinen Gatten habe. Adileh versicherte, sie sei frei. Man hüllte sie in einen Pelzmantel und führte sie in den Harem. — Gleich darauf kehrte der Kaufmann mit einem Hemd und Kaftan zurück. Als er seine Frau nicht mehr fand, begann er schmerzbewegt sie zu suchen und erfuhr, dass sie im Harem des Königssohnes eingeschlossen sei. Er eilte nun zum Prinzen und flehte ihn an, ihm seine Frau zurückzugeben. „Ich habe in meinem Harem," antwortete der Prinz, „keine wider ihren Willen geraubte oder überhaupt verheiratete Frau. Sicher irrst du dich, und um dich zu überzeugen, will ich alle meine Frauen vor deinen Augen vorübergehen lassen; du wirst sehen, dass die deinige nicht darunter ist." Sobald Adileh erschien, erkannte sie der Kaufmann und forderte sie zurück. „Kennst du diesen Mann?" fragte der Prinz Adileh. „Ich kenne ihn nur zu gut," erwiderte sie; „das ist der Räuber, der mich meiner Kleider beraubte und mich lebendig begraben wollte, als ihn deine Ankunft verjagte. Bestrafe ihn mit dem verdienten Tode!" Der arme Mann war von diesen Worten so überrascht, dass er nichts entgegnen konnte; als er sich dann rechtfertigen wollte, gebot ihm der Prinz, zu schweigen, und befahl, ihn zu hängen. Man fesselte ihn und führte ihn zum Galgen. Er stieg eben hinauf, als Jesus erschien und die Hinrichtung aufzuschieben und

---

1) Gauttier ersetzt Jesus durch einen Geist, der sich in diesem Grabe befand, und macht dazu die Anmerkung: „Nous avons cru devoir substituer ici un génie au pouvoir divin du Sauveur que l'auteur musulman présente dans ses contes comme prophète." Habicht lässt gleichfalls einen Geist auftreten, aber ohne der von Gauttier beliebten Stellvertretung zu gedenken. Keller (Le roman des sept sages 1836 S. CLIX), der diese Erzählung und die der Vierzig Vezire citiert, bemerkt, dass in der letzteren, „statt des Geistes, der Prophet Aysa auftritt."

2) Wie er das Grab und den Sarg öffnet, wird nicht erklärt.

3) Der Erzähler vergisst zu sagen, dass die Nacht vorüber und der Tag angebrochen ist.

den vermeinten Schuldigen zum Prinzen zurückzuführen befahl, bei dem sich Adileh noch befand. Dann erzählte Jesus dem Prinzen, Adileh sei wirklich des Kaufmanns Weib, und er habe ihr, durch den Schmerz ihres Gatten gerührt, das Leben wiedergegeben. „Allein eine solche Frau," fuhr er fort, „ist der Wohltat, die ich ihr erwiesen, nicht länger wert; sie soll augenblicklich sterben." Und alsbald sank Adileh tot nieder.[1]) Nachdem Jesus den Kaufmann dem Prinzen anempfohlen, verschwand er.

Die von Gauttier aus einer arabischen oder persischen Handschrift, wie wir sahen, übersetzte Erzählung begegnet mit leichten Abweichungen auch in einer türkischen Sammlung: 'Geschichte der vierzig Veziere' (oder Geschichte der vierzig Morgen und Abende), die im 15. Jahrhundert aus einer verlorenen arabischen Vorlage übersetzt ist.[2]) Diese Vorlage selber ist nur eine Erweiterung des wohlbekannten Rahmens des Romans Siddhapati, eines verlorenen Sanskritwerkes, das durch verlorene Zwischenglieder in Frankreich die Romane Dolopathos und die sieben weisen Meister hervorgerufen hat; aber unter den in die 'Vierzig Veziere' eingeschalteten Geschichten, die abwechselnd von der auf die Vernichtung ihres Stiefsohnes bedachten Sultanin und den ihn verteidigenden Vezieren erzählt werden, findet man keine, die in den verschiedenen Fassungen des Siddhapati vorkäme. Eine von diesen Geschichten ist unsere Erzählung. Sie tritt in den verschiedenen Redaktionen des türkischen Romans in zwei ziemlich abweichenden Gestalten auf.

Die Übersetzung, die Pétis de la Croix[3]) 1707 von der Erzählung in den Vierzig Vezieren nach einer anscheinend verlorenen Handschrift[4]) veröffentlichte, unterscheidet sich fast gar nicht von der Geschichte bei Gauttier, ausser dass sie aus dem Seidenhändler einen Schneider macht, die Frau Gulhendam (Rosenleib)[5]) nennt und eine offenbare Entstellung darbietet: als Jesus die Geschichte der beiden Ehegatten erzählt hat, wird die undankbare Frau an Stelle ihres Mannes gehängt. Eine 1777 in der

1) Gauttier hat diese doch wohl zu ergänzenden Worte nicht.

2) Vgl. Gibbs Vorrede zu seiner Übersetzung.

3) 'Histoire de la sultane de Perse et des visirs', Paris 1707; wiederholt 1708 und 1712; im Cabinet des Fées 16, 476 und in Loiseleur-Deslongchamps' Sammlung 'Les mille et un jours, contes persans, suivis de plusieurs autres recueils de contes traduits des langues orientales' (Paris 1838) p. 320.

4) Gibb wirft im Anhange zu seiner Übersetzung (S. 411) die Frage auf, ob die beträchtlichen Abweichungen der Pétisschen Fassung von anderen Redaktionen der Vierzig Veziere nicht dem Übersetzer zur Last gelegt werden müssen. Doch lehrt bei unserer Erzählung die Vergleichung mit Gauttiers Fassung, dass dies nicht der Fall ist, und dass hier wenigstens die von Pétis benutzte Redaktion vielmehr oft als die bessere und ältere erscheint.

5) Dieser Name ist ebenso wie seine Bestandteile persisch; doch sind bekanntlich viele persische Worte in die türkische Literatur eingedrungen, und das Vorkommen des Namens in einem türkischen Buche beweist noch nicht, dass das arabische Original eine persische Zwischenstation passiert hat.

'Bibliothèque des romans'[1]) von einem Ungenannten veröffentlichte Variante zu Pétis' Version entfernt sich weniger von der Quelle, da sie berichtet, die unglückliche Gulhendam sei, während der Sultan ihrem Manne Glück wünschte, gestorben und in das Grab gelegt worden, aus dem sie Aïssa hervorgezogen hatte. Ohne diese Einzelheit könnte man glauben, dass der Anonymus von 1777 sich damit begnügt habe, den Stil von Pétis' Übersetzung zu bessern und eigenmächtige Änderungen und Zusätze zu machen[2]). Wie dem auch sei, die Version der 'Bibliothèque des romans' besitzt ein gewisses Interesse, weil nach ihr Wieland 1778 unser Märchen in Verse gebracht hat[3]).

Die zweite Redaktion der Erzählung aus den Vierzig Vezieren ist in der deutschen Uebersetzung von Behrnauer[4]) und in der englischen von Gibb[5]) enthalten, die von einander nur unbedeutend abweichen. Wie bei Pétis ist der Mann ein Schneider, die Frau aber unbenannt. Die Gatten geloben, wenn einer von ihnen stirbt, soll der Überlebende täglich bis zu

---

1) 1777, Oktober 1, 186. Diese Fassung hat R. Köhler in dem unten anzuführenden Aufsatze abgedruckt.

2) Alle anderen Abweichungen dieser Fassung von der bei Pétis lassen sich sehr wohl so erklären; wenigstens entfernen sie sich mehr als Pétis von Gauttier und der anderen Redaktion der Vierzig Veziere. So verspricht die Frau nicht, zu verhungern, sondern sich lebendig mit der Leiche des Gatten begraben zu lassen; sie erstickt beim Verschlucken eines Hammelknochens; Jesus schlägt, um sie zu erwecken, mit einem Stabe auf ihr Grab; warum Jesus nach der Wiederbelebung weiterwandert, wird nicht gesagt; die Bezeichnung der geholten Kleidungsstücke (Hemd und Kaftan) fehlt; der Vorgang auf dem Friedhofe spielt abends beim Scheine der Fackeln, die vor dem vom Abendessen heimkehrenden Prinzen einhergetragen werden; ein Bedenken des Prinzen vor der Entführung einer verheirateten Frau wird nicht ausdrücklich hervorgehoben; der Prinz, und nicht ein Offizier bedeckt Gulhendam mit seinem Kaftan usw. Bei diesem Sachverhalt darf man wohl annehmen, dass der anonyme Bearbeiter selber für den zweiten Tod der Frau eine bessere und natürlichere Form erfunden hat. Allerdings versichert er (S. 185), eine Handschrift benutzt zu haben, die zu den bereits übersetzten Erzählungen einige Umstände hinzufügt oder abändert, aber man braucht ihm das nicht zu glauben. Um eine Entscheidung zu gewinnen, müsste man alle bei Pétis und bei dem Anonymus erscheinenden Erzählungen der Vierzig Veziere vergleichen.

3) Vgl. R. Köhlers Aufsatz im Archiv für Literaturgeschichte 3, 416 (1874) = Kleinere Schriften 3, 95 (mit Zusätzen). Auf Wielands Quelle hatten schon Keller (Roman des sept sages 1836 S. CLXVII) und Behrnauer (1851) hingewiesen; sie stellten aber die Erzählung Gauttiers und der Vierzig Veziere unrichtig unter die Varianten der Matrone von Ephesus. Vgl. auch Liebrecht, Germania 1, 350 (zu Kellers Erzählungen). — Wieland ersetzt den Namen Gulhendam durch Gulpenhee (Gulpenhe, Gulpenheh), d. h. Pfirsichblüte, den er bei Gueullette gefunden hatte (Köhler, Kl. Schr. 3, 97). [Auf Wielands Dichtung beruht M. G. Lewis' englisches Gedicht 'The Tailor's Wife' (The life and correspondence of M. G. Lewis 1839 2, 325), auf das E. Koeppel in den Germanistischen Abhandlungen H. Paul zum 17. März 1902 dargebracht S. 135 hinwies. Verfehlt jedoch erscheint Koeppels Versuch, damit die Geschichte von Xanthos und Erippe bei Parthenios (*Περὶ ἐρωτικῶν παθημάτων* 8) und Bulwer (The lost tales of Miletus 1866) zu verknüpfen.]

4) Die vierzig Veziere, übertragen von W. F. A. Behrnauer (Leipzig 1851) S. 80.

5) The history of the forty Vezirs, done into english by E. J. W. Gibb (London 1886) S. 82.

seinem Lebensende zum Grabe kommen und es unter Tränen küssen[1]). Als der Königssohn die Frau findet, fragt er, wer sie sei; sie erwidert, sie sei eine Fremde[2]). Als Jesus dem Königssohne den wahren Sachverhalt erzählt hat, betet er wiederum; die Frau stirbt, und der Mann, der mit einer Ehrenerklärung entlassen wird, bedauert, sie so lange beweint zu haben.

F.

Bisher konnten wir mit ziemlicher Sicherheit die verschiedenen Gestalten unseres Märchens ordnen und das Hervorgehen der einen aus der anderen zeigen. Schwieriger ist die Untersuchung und das Resultat minder sicher bei den noch zu betrachtenden, oft seltsam entstellten Fassungen, die uns sämtlich unter den erst in unseren Tagen aufgezeichneten europäischen Märchen begegnen. Diese Märchen lassen sich auf Grund einer gewissen Verwandtschaft zu einer Gruppe (F) vereinigen, deren Mitglieder alle auf einen gemeinsamen Urheber zurückzugehen scheinen; sie zerfallen in zwei Unterabteilungen F^1 und F^2, von denen die erste nur durch das deutsche Märchen, die zweite durch sechs entstellte Märchen aus den Abruzzen, Catalonien, der Bretagne und Lothringen gebildet wird.

F^1. Das nur in der Sammlung der Brüder Grimm[3]) auftretende deutsche Märchen 'Die drei Schlangenblätter' berichtet, kurz gesagt, folgendes: Ein Jüngling, der sich durch seine Heldentaten im Dienste des Königs ausgezeichnet hat, heiratet die Tochter dieses Königs, die ihren Freiern die Bedingung stellt, dass ihr Mann, wenn sie zuerst stürbe, sich lebendig mit ihr begraben lassen müsse; dafür will sie das gleiche tun, wenn er zuerst stirbt. Nach einiger Zeit stirbt sie, und ihr Mann wird gezwungen, sich mit der Leiche im Grabgewölbe einschliessen zu lassen. Er hat nur wenig Lebensmittel und bereitet sich zu sterben. Da sieht er eine Schlange an die Leiche herankriechen, er haut sie in drei Stücke, und über ein Weilchen kriecht eine zweite Schlange hervor, geht, als sie die andere tot daliegen sieht, zurück, kommt aber mit drei grünen Blättern im Munde wieder. Sie legt die drei Stücke der Schlange zusammen und tut auf jede Wunde eins von den Blättern; alsbald fügt sich das Getrennte aneinander, die tote Schlange wird lebendig und eilt mit der andern fort.

1) Bei Gibb verspricht der Mann dies nur für einen Tag. Behrnauers Fassung ist die bessere.

2) Bei Gibb fügt sie hinzu: „Ein Räuber hat mich beraubt.“ Das stimmt zu der später wider ihren Mann erhobenen Anklage, in dem sie jenen Räuber wiederzuerkennen behauptet; da aber dieser Zug sich weder bei Gauttier noch bei Pétis wiederfindet, wird man ihn für die Erfindung eines richtig empfindenden Bearbeiters halten, da in den anderen Fassungen die Frau auffälligerweise nicht sofort erklärt, wie sie allein und nackt auf den Friedhof gekommen ist.

3) Kinder- und Hausmärchen No. 16; zuerst in der 2. Auflage (1819) nach zwei wenig von einander abweichenden Aufzeichnungen aus einem hessischen und einem westfälischen Dorfe.

Der Mann hebt die drei Blätter auf und legt eins davon auf den Mund der Toten, die beiden anderen auf ihre Augen, und sie erwacht zum Leben. Beide klopfen an das Tor des Gewölbes, bis ihnen endlich aufgetan wird. Freudig empfängt sie der König; die drei Schlangenblätter aber übergibt der Jüngling einem treuen Diener und befiehlt ihm, sie zu jeder Zeit bei sich zu tragen. — Nach einiger Zeit will der Jüngling übers Meer zu seinem alten Vater fahren und nimmt seine Frau mit; auf dem Schiffe aber fasst sie Neigung zum Schiffer, vergisst alle Liebe und Treue ihres Gatten und wirft ihn mit Hilfe des Schiffers, während er schlummert, ins Meer. Aber der treue Diener, der alles mit angesehen, machte den Nachen los, fischt den Leichnam seines Herrn auf und bringt ihn mit Hilfe der drei Blätter wieder ins Leben. Sie rudern beide so schnell, dass sie früher als das Schiff beim König anlangen, und erzählen ihm, was ihnen begegnet. Der König heisst sie sich verbergen und wartet auf die Ankunft der Schuldigen. Als ihm seine Tochter vom Tode ihres Mannes berichtet, sagt er: 'Ich will ihn wieder lebendig machen' und ruft die beiden herbei. Die Prinzessin bittet um Gnade; aber der König lässt sie mit ihrem Helfershelfer in ein durchlöchertes Schiff setzen, und bald versinken beide in den Wellen.

Schon Benfey[1]) hatte, wenn auch nicht ohne Zaudern[2]), eine Verbindung dieses Märchens mit der indischen Erzählung von der undankbaren Gattin angenommen; nach den eben vorgeführten Gemeinsamkeiten scheint mir ein Zweifel daran nicht möglich. Doch bevor wir untersuchen, von welcher Form es abstammt, müssen wir es mit den anderen Fassungen von F vergleichen und die gemeinsame Grundlage von F^1 und F^2, deren Existenz nach meiner Meinung sicher ist, rekonstruieren.

F^2. Diese Gruppe umfasst, wie bemerkt, sechs Märchen,[3]) die in den Abruzzen (zwei), in Catalonien, in der französischen Bretagne (zwei) und in Lothringen aufgezeichnet sind.[4]) Allen ist mit F^1 die Ermordung des

1) Pantschatantra 1, 454.

2) Der Grund dieses Zauderns ist nicht mehr stichhaltig: „Von einer entschiedenen Verbindung hält mich der Umstand ab, dass die bis jetzt bekannten occidentalischen Fassungen sich an die von der indischen schon weit abweichenden mohammedanischen lehnen und keine der indischen näher liegende zwischen diesen bis jetzt nachweisbar ist.“ Unter diesen 'mohammedanischen Fassungen' verstand Benfey nicht unsere Gruppen D E, die er nicht in seine Untersuchung einbegriff, sondern Erzählungen, deren Zugehörigkeit zu unserem Thema sehr zweifelhaft ist. Wie wir sehen werden, hängt das deutsche Märchen und die ganze Gruppe F eng mit den richtigen 'mohammedanischen Fassungen', d. h. DE, zusammen.

3) Das lothringische Märchen 'Victor La Fleur' steht bei E. Cosquin (Contes populaires de Lorraine 2, 312 No. 82) unter den 'contes donnés en résumé'. Für die anderen fünf (Finamore 42 und 70; Maspons 1885 p. 24; Sébillot 3, Nr. 3; Luzel, Légendes 2, 309) gibt Cosquin dort nähere Nachweise.

4) Allerdings ist das zweite bretonische Märchen (bei Luzel) in der 'Bretagne bretonnante' aufgezeichnet, doch ist sein französischer Ursprung unzweifelhaft; der alte Soldat heisst darin ebenso wie in dem aus der französischen Bretagne (bei Sébillot) La Chique.

Mannes durch die von ihrem Buhlen unterstützte Frau und die durch das gleiche Belebungsmittel wie bei der Frau bewirkte Auferweckung gemeinsam. Alle haben aber auch einen von F^1 abweichenden Schluss: nicht der Vater der Frau richtet die Schuldigen, sondern der mächtig gewordene Gatte selber entlarvt sie. Ferner ist die Art, auf die in all diesen Märchen die Frau ihren Mann umbringt, ganz anders als in F^1. Daraus folgt, dass alle Märchen F^2 auf dieselbe Quelle zurückgehen. Ich gebe von dem gemeinsamen Inhalte der sechs Märchen einen Auszug und verzeichne kurz die besonderen Abweichungen jedes einzelnen. Zu diesem Zwecke teile ich die Geschichte in acht Abschnitte, an deren Spitze ich die Form stelle, die sich durch die Vergleichung mit den anderen Fassungen als die älteste erweist. Die beiden Abruzzenmärchen nenne ich a^1 und a^2, das catalanische c, die bretonischen b^1 und b^2, das lothringische l. Diese Reihenfolge entspricht ungefähr der mehr oder minder guten Erhaltung der einzelnen Märchen.

1. Heirat. Die Abweichungen sind belanglos. Nur in a^2 findet sich noch der alte Zug (vgl. F^1), dass die Ehegatten einander geloben, im Todesfalle des einen solle der andere im Grabe eingeschlossen werden; doch gilt das Versprechen nur für acht Tage.

2. Tod der Frau. Diesen wesentlichen Zug lässt b^2, die am meisten entstellte von allen Fassungen, völlig aus, ebenso natürlich den folgenden.

3. Wiederbelebung der Frau. In a^1, a^2, c wird der Mann im Grabe (Grabkapelle) eingeschlossen, in b^1 und l kommt er nur täglich zum Grabe und weint. — In a^1 und a^2 ist das Motiv aus F^1 erhalten, dass eine vom Manne getötete Schlange (Eidechse in a^2; in a^1 stirbt die Schlange ohne Zutun des Mannes) von einer anderen, die sie mit einem Kraute (Rose a^2) berührt, wieder belebt wird. In c finden wir eine Entstellung: eine Schlange leitet den Mann zum Altar der Kapelle und zeigt ihm die Rose, deren Heilkraft er errät. Weiter geht die Entstellung in b^1: ein Geist erscheint dem Manne und reicht ihm eine Rose, deren Wirkung er ihm angibt. Noch mehr entfernt sich l von der ursprünglichen Gestalt: eine 'schöne, bleiche Frau' übergibt dem Manne eine Schachtel mit einer Salbe, mit der er seine Gattin bestreichen soll. — In allen Fassungen (ausser b^2) belebt er die Tote und nimmt das Kraut (Rose, Schachtel) mit.

4. Untreue der Frau. Diese findet in a^1 auf einer gemeinsamen Reise des Ehepaares statt; doch ist der Bericht entstellt und unklar. In a^2, c, l, b^1 entweicht die Frau in Abwesenheit ihres Mannes mit einem Hauptmann (Obersten in l). — Die sonst wenig ähnlichen Fassungen a^2 und b^1 stimmen hier in einer Einzelheit zusammen: als der Mann ungebührlich lange ausbleibt, spiegelt der Hauptmann durch falsche Briefe der Frau vor, er sei gestorben. Dieser die Schuld der Frau abschwächende Zug ist sicher nicht ursprünglich, muss aber auf eine ältere Fassung von F^2 zurückgehen.

5. Ermordung des Mannes. In allen Fassungen (von einiger Unklarheit in a^2 abgesehen) tritt der Mann in das Regiment des Hauptmanns. Seine Frau erkennt ihn und ersinnt mit ihrem Geliebten (was nicht überall ausdrücklich gesagt wird) eine List zu seinem Verderben: sie lässt ihm ein silbernes oder goldenes Besteck in die Tasche stecken; als man dessen Verschwinden bemerkt und ihn durchsucht, wird es entdeckt und er zum Tode verurteilt und erschossen.

6. Wiederbelebung des Mannes. Vor der Hinrichtung (nicht gleich nach der Erweckung der Frau wie in F^1) gibt der Mann das Kraut (Rose, Schachtel) einem treuen Diener (so a^1; sonst einem alten Mitsoldaten) und bittet ihn, nach seinem Tode seinen Leichnam damit zu berühren. Als das geschieht, ersteht der Mann vom Tode (b^1 und *l* bieten hier eine überflüssige Episode: der alte Soldat vertrinkt das Geld des Mannes und lässt mehrere Tage bis zur Kur verstreichen). In b^2, wo die Abschnitte 2 und 3, wie schon gesagt, fehlen, gibt eine alte Frau dem Freunde des Helden das Kraut zu seiner Wiederbelebung.

7. Der Held gelangt zu Macht. Die Urform liegt offenbar noch in a^1, a^2 und *c* vor; in diesen drei Fassungen heilt der Held des Märchens durch das Kraut (Rose) eine schwerkranke Königstochter (in *c* den König selber), schlägt die Hand der Prinzessin aus und verlangt nur eine Schar Soldaten, die er auch erhält. In b^1 und b^2 ist an Stelle der Heilung der Prinzessin ihre Entzauberung, ein anderswoher entlehntes Motiv,[1]) getreten; in *l* ist die Abwandlung stärker, die Prinzessin verliebt sich nur in den Helden; in diesen drei Fassungen heiratet er die Prinzessin und wird König.[2])

8. Bestrafung der Schuldigen. In a^1, a^2, *c* hält der Held eine Musterung des Regimentes, in dem er gedient, ab und entlarvt die Schuldigen. In a^1 sinkt die Frau tot nieder, als der Mann sich zu erkennen gibt (und der Liebhaber wird verbrannt): ein Rest der Urform, der nur

1) Vgl. Cosquin 2, 344[1].

2) Cosquin (2, 345) hält die Fassung von *bl* für ursprünglich und sieht in *ac* das Bestreben, die allerdings auffallende Doppelehe zu mildern. Ich glaube, die Vergleichung der sechs Fassungen lehrt, dass hier wie sonst *ac* dem Originale näher stehen als *bl*. — Cosquin fährt fort: „Dans notre conte et dans les contes bretons, il semblerait qu'il y ait au fond cette idée qu'en ressuscitant les personnages entrent dans une vie nouvelle où ils oublient toutes les obligations de la vie précédente. C'est la réflexion que fait Guillaume Grimm (3, 27) à propos du conte allemand." Ich halte diese Erwägung nicht für begründet und vermute auch, dass Grimm den ihr als Stütze dienenden Satz erst eingefügt hat: „Es war aber in der Frau, nachdem sie wieder ins Leben war erweckt worden, eine Veränderung vorgegangen; es war, als ob alle Liebe zu ihrem Manne aus ihrem Herzen gewichen wäre." Dieser Gedanke ist allen von uns gemusterten Fassungen unseres Märchens und auch dem Geiste desselben völlig fremd: eine so zu sagen mit einer untreuen Seele ausgestattete Frau würde nicht mehr das Muster der Undankbarkeit sein, das der Erfinder des Märchens darstellen wollte. — Die Bigamie des Helden in *bl* beruht auf einer blossen Unachtsamkeit, die sich in die gemeinsame Quelle dieser Fassungen eingeschlichen hat.

in dieser fast durchweg altertümlichsten Fassung geblieben ist. In den anderen Fassungen werden Frau und Liebhaber verbrannt; nur in *l* wird der Oberst abgesetzt, und über das Los der Frau nichts gesagt. In den Fassungen, in denen der Retter des Helden ein alter Soldat ist, ernennt der Held diesen zum Hauptmann (Obersten) an Stelle des Verurteilten.[1]) — In b^2 beachte man die besondere Gestalt der Lösung. Der zum König von England erhobene Held ladet alle Offiziere zu Tisch und erzählt die ganze Geschichte von seiner Frau, dem Hauptmann und sich als einen Traum, worauf er die Schuldigen nennt und hinrichten lässt; ein neues Beispiel für die Einschiebung eines zu einer anderen Erzählung gehörigen Motivs.[2])

Wenn wir nun F^2 mit F^1 vergleichen, so erkennen wir, dass nur a^1 gegenüber F^1 und den anderen Fassungen von F^2 den sicher ursprünglichen Zug des plötzlichen Todes der schuldigen Frau, nachdem ihr Mann die Wahrheit aufgedeckt, bewahrt hat. In anderen durch die Vergleichung der orientalischen Fassungen gestützten Zügen stimmt *a* (und besonders a^1) mit F^1 gegen *c b l* zusammen; so reden nur *a* (a^2) und F^1 von dem wechselseitigen Gelübde der Gatten[3]); a^1 allein, obschon hier sehr entstellt, erzählt gleich F^1, dass die Untreue der Frau während der mit ihrem Manne unternommenen Reise vor sich geht. Dies berechtigt uns zu dem Schlusse, dass in anderen Fällen, wo die Vergleichung mit den orientalischen Fassungen nicht möglich ist, die Übereinstimmung von *a* (besonders a^1) mit F^1 uns die ursprüngliche Form von F liefert; so ist es bei dem Zuge der getöteten und wiedererweckten Schlange und bei

1) Man merkt hier die Eigenmächtigkeit eines Volkserzählers (der Zug erscheint von a^2 ab und besteht auch in den vier folgenden Fassungen). Man nahm an diesem zur Belustigung des Volkes erschaffenen alten Soldaten Anteil; in b^1 *l* wird er als ein gutmütiger Trunkenbold dargestellt, was seine Beliebtheit nicht verminderte.

2) Man begegnet dieser Formel in vielen Märchen, besonders aber in einer zum Kreise der Wette (Cymbelin) gehörigen Gruppe von Erzählungen; hier lässt sich die als Mann verkleidete Heldin eine unumschränkte militärische Gewalt geben und benutzt sie, um den Verräter zu überführen, der sie verleumdet und von ihrem Manne getrennt hat.

3) Das Versprechen des überlebenden Ehegatten, sich mit dem gestorbenen Teile begraben zu lassen, begegnet, wie W. Grimm (zu No. 16) bemerkt, zwischen zwei Freunden in der nordischen Sage von Asmund und Aswit und zwischen Mann und Frau in Sindbads Reisen. Liebrecht (Zur Volkskunde S. 380) fügt andere Parallelen hinzu, unter denen eine russische Byline Beachtung verdient, die im Eingange unserem Märchen auffällig ähnelt: „Michailo Potok und seine Frau, ein Schwanenmädchen, haben einander versprochen, dass bei dem Tode des einen von ihnen das andere mitbegraben werden solle. Die Frau stirbt zuerst, und Potok lässt sich mit ihr begraben, d. h. im Grabgewölbe einschliessen. Um Mitternacht erscheint ein feuerspeiender Drache; Potok tötet ihn und belebt mit dessen Blute seine Frau.“ Später entflieht sie mit einem Liebhaber und zeigt ihrem Manne dieselbe Undankbarkeit wie die Heldin unserer Erzählung, doch unter ganz verschiedenen Umständen, die diese Geschichte mit der von Raso (s. S. 149) verknüpfen. Dagegen könnte der Eingang wohl auf dieselbe Quelle wie F^1 zurückgehen und auf eine dem von uns untersuchten Kreise fremde Erzählung aufgepfropft sein.

der Bezeichnung des vom Tode erweckenden Helfers als eines Dieners und nicht eines Kameraden des Helden.

Grössere Schwierigkeit erhebt sich bei den Zügen, die in F^1 und allen Fassungen von F^2 abweichen. Dies ist bei der ganzen zweiten Hälfte der Erzählung der Fall; in F^1 tötet die Frau ihren Mann, indem sie ihn aus dem Schiffe ins Meer wirft; in F^2 bewirkt sie durch eine schändliche List[1]) seine Verurteilung zum Tode. In F^1 ist der Vater der Frau Gerichtsherr, und der Mann braucht sich nur vor seinem Schwiegervater zu zeigen, um die von seinem Tode erzählende Frau zu überführen; in F^2 entlarvt der mit hoher Macht bekleidete Gatte selber das Verbrechen der treulosen Frau und ihres Liebhabers. Welche von beiden Fassungen ist die ursprüngliche? Die Übereinstimmung von a^1 mit F^1 in der Verlegung der Untreue der Frau auf eine von beiden Gatten unternommene Reise muss nach dem früher Bemerkten auf die gemeinsame Quelle zurückgehen. Was die in beiden so verschiedene Fortsetzung anlangt, so hat zweifellos F bei der Ermordung des Mannes die älteste Form bewahrt, die das Märchen in Europa angenommen hat; sie passt viel besser als die andere zu der vom Ehepaare unternommenen Reise. Dafür ist in F^1 die Lösung sicher entstellt; a^1 hat, obwohl es sonst gleich den anderen Fassungen von F^2 eine ganz abweichende Todesart des von der Gattin umgebrachten Mannes berichtet, allein die ursprüngliche Lösung bewahrt; als der Mann vor dem Richter (dem Könige?) erscheint und seiner Frau ihr Betragen vorhält, stürzt sie tot zu seinen Füssen.

Wenn diese Bemerkungen richtig sind, so muss die Fassung F in ihrer ältesten europäischen Form ungefähr so gelautet haben: Ein Mann und eine Frau (diese eine Königstochter) haben einander geschworen, dass der den andern überlebende Teil sich im Grabe einschliessen lassen soll. Die Frau stirbt, und der Mann hält sein Versprechen. Im Grabgewölbe sieht er eine Schlange zur Leiche hinkriechen und tötet sie; darauf bringt eine andere Schlange ein Kraut herbei, berührt die tote damit und belebt sie. Der Mann ergreift das Kraut und berührt damit die Leiche der Frau, die nun ins Leben zurückkehrt. Das Kraut übergibt er einem treuen Diener. Bald darauf machen die Gatten eine Reise übers Meer, um den Vater der Prinzessin zu besuchen. Die Frau verliebt sich in den Schiffskapitän, und beide werfen den Mann, während er schläft, ins Meer, suchen dann den König auf und melden ihm seinen Tod. Aber der Diener fischt den Leichnam auf und belebt mittels des Wunderkrauts seinen Herrn

1) Natürlich haben wir hier ein häufiges Märchenmotiv vor uns, dessen ältestes Beispiel der in Benjamins Sack gesteckte Becher ist. Man findet es z. B. in dem bekannten Wunder des h. Jacobus, wo die Magd in einer Herberge einen kostbaren Gegenstand in den Sack eines Pilgers, der ihre Liebesanträge zurückgewiesen, steckt und ihn dann ergreifen und durchsuchen lässt. Vgl. R. Köhler, Kl. Schriften 3, 228. [B. Stern, Fürst Wladimirs Tafelrunde, 1892, S. 160.]

wieder. Dieser eilt den Schuldigen nach und hält seiner Frau in Gegenwart des Königs ihren Undank und ihr Verbrechen vor; sie stürzt tot nieder, und ihr Helfer wird bestraft.

Auf welche frühere Form der Erzählung geht nun diese europäische Fassung zurück? Es ist verlockend, die Ermordung des Mannes durch die Frau an den in A und B von ihr verübten Mordversuch anzuknüpfen und auch in der Seefahrt beider Gatten den Eingang jener beiden Fassungen wiederzuerkennen; F würde dann über EDC hinweg bis zu den ursprünglichen, rein indischen Formen des Märchens zurückgehen. Allein dies wäre wohl eine blosse Einbildung. A und B sind, soviel wir wissen, nicht über die Grenzen von Indien hinausgekommen, ausserhalb deren das Märchen nur unter den Formen CDE erscheint; und F ist mit E durch einen sehr wichtigen Zug verbunden: das Fehlen der Abtretung der halben Lebenszeit an die Frau und überhaupt jedes Opfers von seiten des Mannes. Es ist wenig wahrscheinlich, dass ein so auffallender und wesentlicher Zug der Erzählung in zwei von einander unabhängigen Erzählungen vergessen worden wäre. Ausserdem gehört das beiderseitige Gelübde der Gatten CDE an und ist AB fremd. Ich betrachte also die Übereinstimmung von F mit AB als zufällig. Übrigens ist bei näherer Betrachtung diese Übereinstimmung mehr scheinbar als wirklich. In AB findet die Reise des Ehepaares vor dem Tode und der Wiederbelebung der Frau statt und bildet den Rahmen zu diesen Ereignissen;[1]) in F folgt sie darauf und gibt den Rahmen zur Ermordung des Gatten ab. In AB stürzt die Frau allein ihren Mann, und zwar nicht, während er schläft, in einen Strom, Abgrund oder Brunnen; in F wirft sie ihn mit ihrem Mitschuldigen, während er schläft, ins Meer. Meiner Meinung nach verdankt diese Episode von F ihre scheinbar AB nahestehende Gestalt einer ganz anderen Quelle, dem Einflusse der verbreiteten Erzählung von Jean de Calais, einer Variante des dankbaren Toten. Dort stürzt der für die Frau des Helden in Liebe entbrannte Schiffskapitän diesen im Schlafe in die See und versichert ihrem Vater, dem Könige, dass der Mann tot sei; die Frau indes ist nicht mitschuldig.[2]) Diese Episode der Ermordung des Gatten ist, wenn ich nicht irre, in unser Märchen infolge der bedeutenden Abänderung, die der Hauptteil, die Wiedererweckung der Frau, erlitt, eingedrungen. Durch eine bei der mündlichen Fortpflanzung entstandene Änderung war der Wundertäter (Jesus) verschwunden und war durch ein in der gesamten Erzählungsliteratur sehr verbreitetes Mittel, das von der Schlange herbeigetragene wiederbelebende Kraut[3]), ersetzt worden. Nachdem dies

1) In A erscheint, wie man sich erinnert, Tod und Wiederbelebung im eigentlichen Sinne nicht; doch hat das hier keine Bedeutung.

2) Vgl. über Jean de Calais R. Köhler, Kleinere Schriften 1, 12. 131.

3) Es genügt, auf R. Köhlers lange Anmerkung über den Lai d'Éliduc (Warnke, Die Lais der Marie de France, 2. Aufl. S. CCLVI) zu verweisen.

Kraut einmal in die Erzählung eingeführt war, erschien es passend, es zum zweiten Male zu verwenden, und so entstand der Abschnitt von der Ermordung des Mannes durch die wiedererstandene Frau, ein Verbrechen, das den Widerwillen gegen diese noch erhöhen musste. Am Schlusse ist der alte Zug erhalten, dass die Frau sofort stirbt, als der Mann ihr Verhalten rügt, obwohl die Erklärung dieses Todes mit dem Motive der ihr vom Gatten überlassenen Lebenszeit verschwunden ist. Wir sahen, dass es in E ebenso ergangen ist; aber dort rechtfertigte das zweite Erscheinen des Wundertäters dies Wunder, während es in F nur ein Überlebsel aus der älteren Gestalt des Märchens darstellt.

Ich sehe also in F eine Version von E, die aus Arabien stammend, sich vielleicht durch jüdische Vermittlung mündlich verbreitet und in verschiedenen europäischen Ländern fortgepflanzt hat. In Deutschland und Italien erscheint sie in der ältesten Form und ist offenbar aus einem dieser beiden Länder in das andere übergegangen. In Italien hat sich die weitere Fassung F^2 gebildet, die die Ermordung des Gatten und die Bestrafung völlig ändert (nur a^1 hat die Reise als Einleitung zur Untreue und den Schluss von E bewahrt). Aus Italien wanderte diese Fassung wahrscheinlich nach Catalonien, wo sie weiter umgemodelt ward, und nach Frankreich, wo sie in der Bretagne und in Lothringen mehr und mehr bis zur fast völligen Unkenntlichkeit entstellt ward (übrigens sind die beiden bretonischen und die lothringische Fassung aus einer gemeinsamen Quelle geflossen).[1] In welche Zeit die Entstehung der Fassungen F^1 und F^2 zurückgeht, ist unmöglich zu sagen.

Die obigen Untersuchungen gestatten uns, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit die Entwicklung der betrachteten Erzählung darzulegen. Erfunden ist sie offenbar zur Erläuterung der so gern aufgestellten Behauptung von der Bosheit der Frauen. In der langen Reihe ähnlicher Erzählungen hat wohl keine den Weiberhass so weit getrieben; die Frau, die in ihr die traurige Hauptrolle spielt, wird nicht nur dem edelsten Wesen um des verworfensten Wesens willen untreu, sondern geht in dem Undanke gegen den Gatten, dessen Aufopferung sie ihr Leben schuldet, so weit, dass sie ihn zweimal umbringen will. Sonst ist die Geschichte mit der Kunst und der Logik komponiert, die wir fast immer an den indischen Märchen bewundern, wenn wir durch die Entstellungen hindurch, denen die meisten von ihnen unterworfen wurden, bis zu ihrer ältesten Gestalt gelangen. Diese muss für unser Märchen in ein ausserordentlich fernes

1) Wirklich haben *b* und *l* das an Stelle der Schlange getretene Gespenst (die weisse Frau) und die aus Trunkenheit entspringende Vergesslichkeit des mit der Wiederbelebung des Mannes betrauten Soldaten gemeinsam. Übrigens beweist das Vorhandensein eines a^2 und *b* gemeinsamen Zuges (oben S. 139 No. 4), der in *c* und *l* weggefallen ist, dass, wie ich schon bemerkte, alle Fassungen von F^2 eine gemeinsame, a^1 ähnliche Quelle haben.

Altertum zurückgehen. Wahrscheinlich ist es nicht bloss früher als der Buddhismus, da ein Djâtaka, das eine ziemlich entstellte Fassung desselben von Çakya-Muni erzählen lässt, es als 'Märchen aus alter Zeit' bezeichnet, sondern die vier ältesten vorhandenen Fassungen (A) stellen es als etwas ganz Natürliches dar, dass in der Hungersnot die Männer ihre Frauen töten und verzehren, ein Zug von Barbarei, der später (von B ab) unterdrückt ward, obwohl er die Erhabenheit des Opfers, das der Gatte seinem Weibe bringt, noch besser ins Licht zu setzen geeignet ist. Auch die Gleichsetzung des Blutes mit dem Leben, die wohl die Grundlage der Erzählung gewesen sein mag, darf als ein uralter Zug angesehen werden, wenngleich er bis in jüngere Zeiten fortgedauert hat.

Die ursprüngliche Erzählung enthielt also folgende wesentlichen Züge: Ein Mann zog in einer Hungersnot, als man dazu schritt, die Frauen zu verzehren, mit seiner Gattin davon; als sie in einer Wüste im Begriff war vor Entkräftung zu sterben, gab er ihr die Hälfte von seinem Blute, d. h. die Hälfte seines Lebens. Nachdem er sich mit ihr fern von Menschen niedergelassen, rettete er dort einen seiner Verbrechen wegen entsetzlich verstümmelten Mann vom Tode. In diesen verliebte sich die Frau, brachte ihn dazu, ihrer Lust zu dienen, und stürzte, um ihm allein anzugehören, ihren Gatten in einen Abgrund; dann zog sie fort, ihren Liebhaber, den sie überall für ihren Mann ausgab, tragend, und kam zu einer Stadt, deren König ihre Tugend bewunderte und sie mit reichen Geschenken überhäufte. In diese Stadt gelangte auch der durch Zufall gerettete Mann; sie erkannte ihn und klagte ihn bei dem König als den Verstümmler ihres angeblichen Gatten an. Der wahre Ehemann ward zum Tode verurteilt, verlangte jedoch vorher von der Frau die Rückgabe seines Eigentums, worauf sie genötigt ward, ihm (auf welche Weise, ist unklar) das von ihm empfangene Blut zurückzugeben, und tot niedersank; der Mann berichtete nun dem König die ganze Begebenheit.

Diese Form (O) der Geschichte ist nirgends mehr erhalten. In A rettet der Mann noch seine sterbende Frau, indem er sie von seinem Blute trinken lässt, doch findet keine Rückgabe statt; zum Schlusse wird der Mann durch das Geständnis des minder verruchten Buhlen der Frau gerettet (A^4); noch entstellter ist der Schluss in der buddhistischen Form A^{1-3}, da hier der zum König erhobene Ehemann selber die Frau entlarvt, so dass von einer Anklage ihrerseits nicht die Rede sein kann.

In B und allen ferneren Fassungen, wo der Kannibalismus unterdrückt ist, spendet der Mann seiner Frau in der Wüste nicht mehr sein Blut, sondern sein Leben, nicht um sie vor dem Tode zu bewahren, sondern um sie wieder zu beleben, was das Einschreiten eines übrigens mangelhaft beschriebenen höheren Wesens erforderlich macht. Dafür bleibt das Motiv der schliesslichen Rückzahlung; die Frau, die wie in O (doch in etwas unklarer Weise, da der Liebhaber ein geborener Krüppel und kein Ver-

stümmelter ist) ihren Mann anklagt, wird genötigt, das ihr von diesem abgetretene Leben durch die Formel, durch die es ihr übergeben ist, zurückzugeben, und verfällt alsbald wieder dem Tode.

In Indien ist auch infolge der unvermeidlichen Entstellungen der mündlichen Überlieferung die Form C entstanden, in der die Frau nicht auf der Reise, sondern daheim stirbt und der Mann ihre Leiche zu einem Gotte bringt, der sie gegen die Abtretung der halben Lebenszeit des Mannes wiederbelebt. Diese Form drang über die Grenzen Indiens (wo man sie nur entstellt in C^1 findet) hinaus; sie ist am besten in C^2, einer im 7. Jahrhundert unter den Juden Arabiens bekannten Fassung, erhalten. In einer Variante von C wird die nicht mehr verstandene Reise in das Land des Gottes ersetzt durch die erzwungene Abreise des Mannes, der die Leiche seiner Frau, von der er sich nicht trennen will, mitnimmt; diese Variante erscheint in einem annamitischen (C^3), einem javanischen Märchen (C^4) und durch ein sonderbares Zusammentreffen in einem deutschen Gedichte des 14. Jahrhunderts (C^5). Das in die Handlung eingreifende höhere Wesen ist in C^1 Siva, in C^2 der Messias, in C^3 Buddha, in C^4 Allah, in C^5 ein Engel Gottes, je nach der Umgebung, in der diese Fassungen von C aufgezeichnet worden sind.

Die der mohammedanischen Welt angehörige Fassung D hängt mit C^2 dadurch zusammen, dass sie die Wundertat Jesus, entsprechend dem Messias in C^2, zuweist. Ihr besondres Kennzeichen ist die Streichung jeder Reise; das Wunder geht am Grabe der Frau, das der Mann nicht verlässt, vor sich. Sonst sind die Abtretung der Lebenszeit und ihre Rückgabe erhalten.

Noch bei den Mohammedanern hat D eine bedeutende Abänderung erfahren. In der neuen Form, die wir nicht vollständig besitzen, wird die Frau von Jesus auferweckt, ohne dass der Mann einen Teil seiner Lebenszeit abtritt, so dass man nicht versteht, warum am Schlusse die Erscheinung ihres Mannes genügt, um sie tot niederfallen zu lassen. Ein arabischer Redaktor, dessen Werk uns in E^1 und E^2 vorliegt, hat den Mangel erkannt und ihn geschickt verbessert, indem er zum Schlusse Jesus nochmals auftreten lässt, der die Frau wieder in den Todesschlaf versenkt, aus dem er sie erweckt hatte. Auf seiner Erzählung, die noch eine Einzelheit von D geschickt abändert, beruhen die Nachahmungen der neueren europäischen Dichter.

Die zwischen D und E liegende Form, in der die Lebensabtretung seitens des Mannes weggelassen und das zweite Auftreten des Wundertäters noch nicht zur Motivierung des zweiten Todes der Frau eingefügt war, scheint sich, wenn auch mit erheblichen Entstellungen, in F fortzupflanzen. Hier wird die Wiederbelebung der Frau durch ein wundertätiges Kraut bewirkt, dessen Kraft eine Schlange dem Helden offenbart. Die Frau verliebt sich auf der Reise in einen Fremden und bringt im Einverständnis mit diesem ihren Mann um, den ein treuer Diener mit

Hilfe eben jenes Krautes wieder belebt. Er tritt wieder vor seine Frau, die, als sie sich entlarvt sieht, auf unerklärte Weise stirbt. Diese Fassung, die man durch Verbindung von F^1 mit dem Eingange und Schlusse der besten Vertreter von F^2 (besonders a^1) rekonstruieren kann, hat in Bezug auf die Todesart des Ehemannes in F^3 eine neue Abänderung erlitten; weitere Abweichungen zeigen die übrigen Vertreter von F^2 ausser a^1. F stammt vermutlich aus einer arabischen Quelle, erscheint aber nur in europäischen Volksmärchen.[1])

Ich versuche den Stammbaum aller Formen unsrer Erzählung in einem Schema vorzuführen. Entstanden in Indien, wo sie noch in einer sehr entstellten Fassung von C (C^1) fortlebt, entwickelte sie sich dort zugleich in der Form A, die nicht aus Indien fortgewandert ist, in der Form B, die ebenfalls nur aus einer alten Sanskritfassung bekannt ist, und in der Form C, die in die ausserindische Welt nach dem äussersten Osten Asiens (C^3, C^4), in einer ganz vereinzelt dastehenden Gestalt (C^5) nach dem europäischen Occident und durch jüdische Vermittlung (C^2) in die arabische Welt drang, wo sie die den Indern unbekannte Form D entstehen liess. Eine veränderte Form von D ist bei den Arabern zu E vervollkommnet worden und in der Form F in die europäische Volksliteratur eingedrungen.

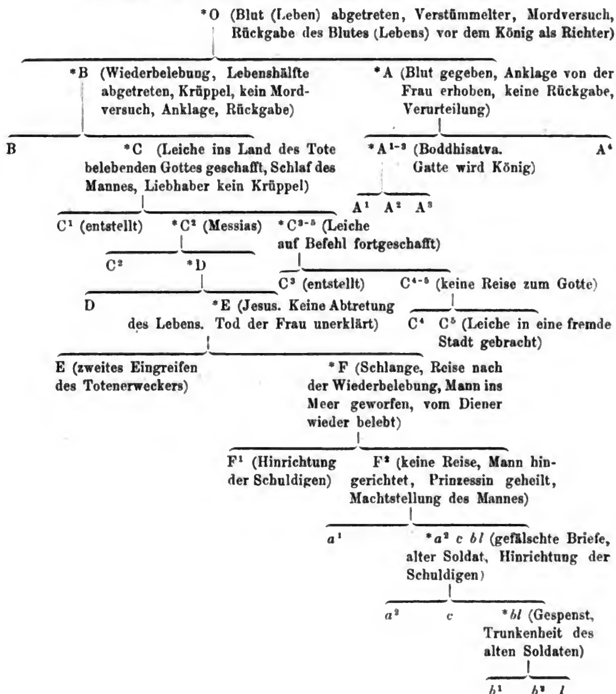
Trotz aller Umwandlungen hat die Erzählung ihren Grundcharakter treu bewahrt und ist, wenn auch ihre ursprüngliche Grausamkeit gemildert ward, überall eine der bittersten Satiren wider das weibliche Geschlecht geblieben. Diese Satire ist höchstwahrscheinlich einem geistreichen Asketen im vorgeschichtlichen Indien weniger durch wirkliche Beobachtung oder

1) Ich möchte hier kurz an die verschiedenen 'Kontaminationen' erinnern, denen die Erzählung auf ihrer vielleicht dreitausendjährigen Wanderung unterworfen war und die sicherlich auf diese oder jene Fassung bestimmend eingewirkt haben. Eine solche ist schon in A^{1-3} die Übertragung der Rolle des Ehemannes auf den Boddhisattva, eine zweite in A^{2-3} seine Erhebung zur Königswürde auf Grund der ihn dazu für geeignet erklärenden Zeichen (oder der Bezeichnung durch den Elefanten). Die himmlische Stimme des Krüppels, die in B die Frau bezaubert, scheint aus andern Erzählungen herübergenommen zu sein. In der besonderen Form von C ist die Fahrt des Helden übers Meer zu einem Gotte, den man um die Wiederbelebung eines geliebten Wesens anflehen will, wohl eine Entlehnung aus einem uralten Mythus, den uns die babylonische Genesis aufbewahrt hat. C^1 enthält mehrere aus andern Erzählungen stammende Züge (die Meergeister und ihren Tanz, die Unterscheidung der unechten Perlen von den echten). In C^3 ist ein ätiologisches Märchen von der Stechmücke mit unserm Thema verflochten. In C^5 scheint eine Einzelheit aus einer Sage wie der von Karl d. Gr. und Fastrada entnommen zu sein. Von den Göttern, die jede Religion einschreiten lässt, Siva, Messias, Jesus, Buddha, Allah, dem Engel Gottes, will ich gar nicht erst reden. Besonders aber erscheinen in den verschiedenen Gestalten von F die in den Volksmärchen so häufigen Kontaminationen: die Schlange mit dem Lebenskraute, die gefälschten Briefe, der ins Meer geworfene und gerettete Held, das heimlich eingepackte Besteck, der mit unumschränkter Macht bekleidete Ehemann, der Held, der seine Erlebnisse als einen Traum erzählt und dann die wahren Schuldigen bezeichnet, sind solche Zusätze zu den Fassungen von F, in denen sie auftreten. Sicherlich habe ich nicht alle derartigen Verflechtungen aufgezählt, die eine der Hauptschwierigkeiten bei Arbeiten über vergleichende Märchenkunde bilden.

eigene schmerzliche Erfahrung als durch den Wunsch eingegeben, die Männer vor den Fesseln der Ehe und Liebe, den stärksten, die uns an diese eitle und vergängliche Welt ketten, zu warnen; das Weib ist in dieser Dichtung die gefährlichste Versuchung und der furchtbarste Feind, dem der Weise zu begegnen vermag; man kann es, um vor ihm zu warnen, nicht schwarz genug malen.

Paris.

Übersicht der verschiedenen Formen des Märchens.[1]



1) O, A^{1-4}, B, C^1 sind indisch; C^2 jüdisch (arabisch); C^3 annamitisch; C^4 malaiisch; C^5 deutsch; D, E arabisch (E türkisch); F^1 deutsch; a^{1-2} aus den Abruzzen, *c* catalanisch, b^{1-2} bretonisch, *l* lothringisch. — Die mit einem Sternchen versehenen Buchstaben bedeuten vorausgesetzte Formen.

Nachtrag. Die vorstehende Untersuchung war abgeschlossen, als ich von der sehr interessanten Arbeit Anton Schönbachs Kenntnis erhielt: 'Die Geschichte des Rudolf von Schlüsselberg' (Studien zur Erzählungsliteratur des Mittelalters, 5. Teil. Abdruck aus den Sitzungsberichten der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, Bd. 145. 1902). Der gelehrte Verfasser hat einen merkwürdigen lateinischen Text aus dem Ende des 12. oder dem Anfange des 13. Jahrhunderts entdeckt und veröffentlicht, die 'Historia infidelis mulieris', in der ein an die Geschichte des Raso (oben S. 141[a]) erinnernder Vorfall von einem Herrn von Schlüsselberg in Franken namens Rudolf berichtet wird. Diese Erzählung hat die Besonderheit, dass sie mit einem Beweise von Hingebung seitens des Mannes an seine Gattin beginnt, der an unser Märchen gemahnt: die Frau wird vom Aussatz befallen, und ihr Mann, dem die Seinigen anraten sie zu verstossen, zieht vielmehr mit ihr in die Fremde; später besteht er die grössten Gefahren, um ihr den Zutritt zu einer Wunderquelle zu verschaffen, deren Wasser alle darin Badenden vom Aussatze heilt. Es ist schwer zu sagen, ob dieser erste Teil der Erzählung, der in allen Varianten des Raso-Kreises fehlt, mit unserm Märchen zusammenhängt; auf jeden Fall wäre er nur ein schwacher Nachklang der Einleitung von A und B. Schönbach zieht in seinen vergleichenden Bemerkungen in gleicher Weise Geschichten heran, die zu unserm Cyklus, zum Raso-Kreise und zur Erzählung von Salomos Weib (zweiter Teil; vgl. über diese Gruppe meinen Aufsatz im Journal des Savants 1902, Dezember). Seine hierbei (S. 55) geäusserte Ansicht stimmt ungefähr mit meinen obigen Worten (S. 147) überein: „Keineswegs habe ich die Absicht, die Entwicklung des gesamten, weitverzweigten Stoffes vorzuführen, dessen einzelne Gestalten unter dem Einflusse des allgewaltigen Themas von der Treulosigkeit des Weibes andre Erzählungen ganz oder teilweise aufsaugen, wieder in andre Erzählungen übergehen, mit solchen verschmelzen, bis endlich nur der untersuchende Forscher selbst noch irgend einen Zusammenhang zwischen den Endgliedern seiner Reihen zu erkennen vermag." — Über einige slavische Fassungen steht eine Mitteilung von Hrn. Prof. Georg Polívka in Prag zu erwarten.

Abweichungen der Wiesbadener Handschrift B 25, Bl. 70a—72b von C[5]
(A. v. Keller, Erzählungen aus ad. Hss. 1855 S. 372—382).

Überschrift: Diz ist von einer dotten frauwen, die ir man nach furte manichen tag.

372, 1 Der truwe gult mit vntrüen — 4 Vntruwe gen truwe ist ein smege — 5 Der ein — 8 haldit wurgit — 10 Der — 11 lat sin falsche — 12 fruntlicheit — 13 sinen fint — 17 Dan — 18 geartit — 19 Wer falscheit sin hat vnd —

373, 2 werltlich er zû ir — 4 Vnlange sie iz dreip die — 5 Richtum, schone — 11 feste — 14 nit het ir — 18 er ir zocht — 21 so hart — 22 die rede abe ich kumme — 23 so ich erst — 24 gedencken — 27 machte iz — gelde — 28 schelde — 31 einen schrin — 32 Sin — 34 in do nit rurte — 36 dar von] in weg —

374, 3 nit komen weder — 4 satzitte — 10 Vnde satzitte sie zû disch vnd zû bet — 11 Als de er — 13 Yedoch — stirbitte — 16 Do — 18 vff dir — 19 Das din — 20 bi dir

— 21 du wuldist dich — 22 gehaben — 23 ellendez] leidis — 24 Du — 26 werlt — 29 O] fehlt — 31 girde — 37 wirstu — 38 deste —

375, 1 wißes vor ware — 2 geschit — 3 habe — nit — 5 keiner — 6 Ja gern ich dun sie dir — 7 nicht wan] nort — 11 wil] fehlt — 16 Der vor nû dan firtzig — 21 Mit — du bist — 22 habe — 24 also] sô — 25 wol] fehlt — 29 altir — 30 hair nûr ist — 31 weiß wole din wiplich — 34 Dir gebin —

376, 1 wart] fehlt — gemutis — 2 Er — 3 daz] fehlt — 4 do — 6 lugitte — 9 auch] fehlt — 12 lachte sie bede — 13 lie — 15 Vnde waß — 16 Lustit — 17 Einen knecht er bat — 19 Sus — 20 sin — 27 Sin — 28 In einem stede — 30 in dir — 33 sint ir — 34 sehint — 35 Alt schelme — 37 als fro —

377, 1 er hat — 4 ich wer ym — 12 ir sist sin — 13 ungefert — 18 gestentze — 20 gan heim daz wer — 21 gewinnet ein zornis — 22 sin — 24 hin — 25 Dan zû yeme altten schelme nein — 27 Ich wil] fehlt — 28 mit dem] fehlt — 29 Er nam sie in sin arm — 30 knecht — 34 sehit — 36 und] er — 37 ga hier dan —

378, 1 Habe — 5 gewaltigen — 7 seit en do — 8 getede vnde wie ym do — 10 Sie — 11 Den jungen — 13 gefengnis do wurden — 14 sundir mit — 16 bis uff — 17 Von der stat die wisen — 18 Zum — 19 in] fehlt — sachen — 20 sagit — warhafftig er — 21 ge-werben — 22 jogint — 23 gebin hette — 24 stet — 26 ich daz dû — 28 Stellit — dut noch eins — 29 Stellit — 30 Den — 32 for sagen — 33 gehoirt — 34 zûstoirt — 36 ein andir —

379, 2 is] fehlt — 3 sin ist — 4 Vnde gefellit — 6 Zu dem wibe — zû dem — 8 en wole sunderlich — 11 dar — 12 und] fehlt — 14 als] fehlt — 18 mante wes er wulte — 20 Von uch andir — 21 daz nie — ny] fehlt — 25 virschalden — 27 Und] fehlt — habe gesmogen — 31 lebin wedir — 32 Bin myner — 36 ich irbude dir — 37 dingen] sinne —

380, 1 sich nast — 3 Und sprach] fehlt — weiß — 6 benngit — 8 leiten — 9 daz] fehlt — geredit — 11 hoirt — 12 als — 15 Dan — 16 ane] dan — 18 Sin] fehlt — 19 mir hant — 21 horo — 22 Dan — 23 dan — 24 du wart sie kume irbeden — 26 sprach also — 29 Herla — 30 bede — 32 krafft — 33 willeclich — 36 So sichit du —

381, 1 als] fehlt — die] fehlt — 3 dann vor — 5 wirst — made aß — 6 bloß — 8 du vz — 11 Vnde du waß — 12 feste — 18 freuelheit — 21 sins wibis jugint — 25 ym wart holt — 26 Jener plage man do — 28 danach auch — 29 fure — 31 wult me truwen — 33 gen got ye gedet —

382, 1 Dan — nit zu — 4 do lussen — 12 Die allir erste — 15 brach — 17 gan — 20 ist] ich — 22 himel kungin — 23 und] fehlt — 25 mannen wer — 28 Wele in vntruwen — 30 mit] vnde — 31 den ruß — 32 uns] fehlt — 36 Amen] fehlt. [J. B.]

Isländische Zauberzeichen und Zauberbücher.

Von Ólafur Davidsson.[1])

(Hierzu Taf. III—VIII.)

I. Einleitung.

Die Flut des Zauberglaubens, die im 16. und 17. Jahrhundert über ganz Europa dahinging, kam bald nach der Reformation zuerst nach Island; seitdem verbreitete sie sich über das ganze Land, besonders im letzten Teile des 17. Jahrhunderts. Der erste Hexenprozess auf Island,

1) Aus dem isländischen Manuskript übersetzt von Margarete Lehmann-Filhés.

von dem man Berichte hat, wurde im Jahre 1554 verhandelt; zum letztenmale kam ein solcher auf dem Althing 1720 vor. In diesem Zeitraum, der 167 Jahre umfasst, wird es im Durchschnitt in jedem Jahre einen Hexenprozess gegeben haben; es existieren zwar von so vielen Hexenprozessen kaum Nachrichten, doch kann man annehmen, dass einige derselben in Vergessenheit geraten sind.

Die Hexenprozesse vollzogen sich in Island nicht in derselben Weise wie anderswo. In andern Ländern waren es besonders Frauen, die der Hexerei beschuldigt wurden, in Island aber Männer; von 125 Hexenprozessen, die mir bekannt sind, beziehen sich nur 9 auf Frauen. Ausserdem wurden in Island verhältnismässig selten Menschen wegen Hexerei hingerichtet; nur von 26 Isländern wird berichtet, dass sie aus diesem Grunde hingerichtet wurden, und von diesen wurden, wie überall, die meisten verbrannt. Nur eine Frau wurde wegen Hexerei hingerichtet. Die erste Hexenverbrennung geschah in Island 1625, und zum letztenmal wurde 1685 auf dem Althing ein Mann verbrannt. 1690 auf dem Althing wurde zwar ein Mann wegen Hexerei zum Tode verurteilt, aber die Todesstrafe wurde in Ächtung verwandelt. Hier soll jedoch nicht ausführlicher von isländischen Hexenprozessen im allgemeinen verhandelt werden, so lehrreich es auch sein möchte, vielmehr beabsichtige ich, nur von einem charakteristischen Zuge derselben zu sprechen: der Anwendung von Zauberzeichen und Zauberbüchern. Der meiste oder aller Zauber wurde mit Zeichen (Buchstaben) ausgeübt, zu denen allerlei Sprüche gehörten, und konnte von verschiedener Art sein. Zuweilen wurden gewöhnliche lateinische Buchstaben zur Zauberei verwendet, meist aber in ungewöhnlicher Reihenfolge oder zu ungewöhnlichen Wörtern zusammengestellt, wie: „max, píax, ríax“, die man sich mit Hundeblut auf das Handgelenk schreiben musste, um Erfüllung einer Bitte zu erlangen.[1]) Von derselben Art ist Satorarepo[1]), wovon nebst mehreren Beispielen dieser Art von Zauberzeichen später die Rede sein wird. Ziemlich selten ist es aber geschehen, dass lateinische Buchstaben zum Zaubern benutzt worden sind und dann nur zum Schutzzauber (varnargaldur), dem Zauber, den man anwendete, um sich gegen den Schabernack anderer Zauberer zu schützen.

Wollte man dagegen anderen Leuten Schaden zufügen, so benutzte man dazu Runen oder wirkliche Zauberzeichen (galdrastafir). Die Runen mag man für stärker und wirksamer gehalten haben, weil sie dem Heidentum entstammen sollten. Zuweilen wurden einzelne Runenzeichen (rúnastafir) vielfach genommen, wie später an den Runenzeichen aus der Bósasaga gezeigt werden wird, zuweilen aber wurden ganze Wörter und

1) Jón Árnason, Þjóðsögur 1, 448 (1862). Dies Werk wird von jetzt an nur 'Þjóðsögur' genannt werden.

Sprüche mit Runenschrift geschrieben, wie in II, No. 14 und weiter zu sehen ist. Jón Árnason führt verschiedene Beispiele von Runenzauber in seinen Volkssagen[1]) an, und ich begnüge mich damit, auf ihn hinzuweisen.

Es kommt auch vor, dass Runenzeichen und lateinische Buchstaben zum Zweck des Zauberns vermengt sind, wovon ein Beispiel am Schlusse der Buslubæn[2]) (bæn = Gebet) zu finden ist, denn dort stehen zuerst drei lateinische Buchstaben und darauf Runenbuchstaben sowohl einzeln wie in ganzen Scharen. Ausserdem wurden verschiedene Arten von Buchstaben zum Zaubern benutzt, die mit einem Namen „Irrbuchstaben“ (villuletur) genannt werden, und deren es ungemein viele gibt. No. 19 und 20 im zweiten Kapitel sind Beispiele eines Zaubers, zu dem Irrbuchstaben gebraucht wurden[3]), übrigens ist aber solches Zauberverfahren selten und die Alphabete für sich allein hingen nicht enger mit Zauberei zusammen als gewöhnliche lateinische Schrift.

Zuweilen wurden viele Runenzeichen zu einem Zeichen oder zu einer Figur vereinigt; solche Zeichen werden Binderunen[4]) genannt. Sie brauchten mit Zauberei nichts zu tun zu haben, es gibt „Bandrunen“, welche gewöhnliche menschliche Namen bezeichneten; wiederum aber war es leicht, allerlei Zauber an die Binderunen zu knüpfen, indem man z. B. verschiedene Zaubersprüche oder die Namen der Asen mit ihnen in Verbindung brachte, wie oft geschah. Auf diese Art konnte ein ganzes Wort oder ein ganzer Spruch in einem Zeichen verborgen sein. Später werden Binderunen aus einer Handschrift der Bósasaga angeführt werden, deren jede einen der Namen Odins bezeichnet, und Jón Árnason erwähnt Binderunen, die einen Dieb zur Herausgabe gestohlenen Geldes vermögen sollen. Es waren acht und bezeichneten die Namen von acht Asen: Týr, þórr, Óðinn, Loki, Hœnir, Frigg und Freyja.[5]) Die Binderunen trugen verschiedene Namen und diese waren zum Teil den Wörtern entnommen, welche an die Figuren geknüpft waren — so war es mit jenen Binderunen, welche die Namen der Asen bezeichneten — zum Teil aber nach dem Zweck, zu dem die Binderunen angewendet wurden. Eine Binderune war z. B. Veðurgapi genannt, weil sie zur Erregung heftigen Sturmes[6]) dienen sollte, damit Schiffe auf der See scheiterten.[5])

Schwer und oft unmöglich ist es, Binderunen zu lesen, auch sind dieselben wahrscheinlich oft unrichtig gezeichnet, jedoch werden Leute, die viel Runenkenntnis besitzen, sich einigermassen in Binderunen zurecht finden. Jón Árnason erwähnt die Binderune Ángurgapi, die man an-

1) þjóðsögur 1, 448—449.
2) Fornaldarsögur Norðurlanda 3, 252 (Reykjavík 1889).
3) Ein anderes Beispiel þjóðsögur 1, 464.
4) Isländisch: bandrúnir.
5) þjóðsögur 1, 451.
6) Veður = Wetter, Wind. Gapi = Wagehals?

wendete, um anderen das Vieh zu töten. In ihr waren vier Runenzeichen miteinander verbunden und jedes Zeichen mehrere Male wiederholt.[1])

Aus den Binderunen haben sich wiederum die Zauberzeichen gebildet und es ist, wenn man eine Zauberfigur vor sich sieht, oft schwer oder unmöglich zu entscheiden, ob sie eine Binderune oder ein Zauberzeichen (galdrastafur) ist. Die Zauberzeichen sind sehr vielgestaltig und es lässt sich mit Bestimmtheit behaupten, dass die Menschen sie auf verschiedene Art gebildet haben oder dass die Figuren verschieden gewesen sind, obgleich sie mit demselben Namen benannt wurden; auch erkennt man dies deutlich, wenn man diejenigen Zauberzeichen, die in folgendem gedruckt werden, mit jenen vergleicht, die in den Þjódsögur von Jón Árnason 1, Seite 445—46 abgedruckt sind. Auch in meinen Reimgedichten und Volksliedern sind einige Zauberzeichen abgedruckt[2]) und eins in den isländischen Belustigungen[3]) von mir, das ist alles, was von isländischen Zauberzeichen gedruckt vorhanden ist.

Die Zauberzeichen oder Zauberfiguren (galdramyndir) kann man in zwei Arten zerlegen: wirkliche Zauberzeichen einerseits und 'Insiegel' (innsigli)[4]) und Schutzzeichen (varnarstafir) andererseits. Die eigentlichen Zauberzeichen wurden besonders dazu angewendet, um anderen Schaden zuzufügen, daneben aber auch zum Heilen usw.; die Insiegel dagegen und dergleichen Zeichen trugen die Menschen zum Schutze bei sich, wie in der Erklärung derartiger Zeichen, die hier angehängt ist, gesagt werden wird. Ausserdem ging mit den Insiegeln und Schutzzeichen meist ein gutes Wort Gottes Hand in Hand, während bei den übrigen Zeichen Thor und Odin oder auch der Teufel angerufen wurden, und Gottes Wort wurde nicht in Verbindung mit ihnen gebraucht, ausser wenn Beschwörungen oder anderer Missbrauch mit Gottes Wort dabei im Spiele waren. Auch unterscheiden sich diese beiden Gruppen von Zauberfiguren darin, dass die Zauberzeichen und die Sprüche, die zu vielen derselben gehören, inländischen Ursprungs sind, wie daraus zu ersehen ist, dass dort oft Thor und Odin erwähnt werden, die Insiegel und Schutzzeichen dagegen von ausländischer Abstammung sind, wie bei No. 68 deutlich hervorgehoben wird, obgleich von den Figuren selbst die meisten ohne Zweifel isländisch sind, aber es ist natürlich nicht von Bedeutung, wenn Sæmundur fróði, Ari fróði, Ólafur Tryggvason, Snorri Sturluson oder andere Männer des Altertums in Beziehung zu diesen Bildern gebracht werden.

Es wird sehr wahr sein, was Eggert Ólafsson in seinem Reisebuch ('Ferðabók')[5]) sagt, nämlich dass vieles von dem Aberglauben und Zauber,

1) Þjódsögur 1, 451.
2) Þulur og þjódkvædi (Kopenhagen 1898), S. 95—110.
3) Islenzkar skemtanir (Kopenhagen 1888—92), S. 279.
4) Wahrscheinlich Siegel oder Signet.
5) Reise igjennem Island (Sorö 1772), S. 473—74.

der im 17. Jahrhundert und später in Island blühte, auf lateinische Schriften verschiedener ausländischer Schriftsteller zurückzuführen sei, die nach Island gedrungen seien. Ebenso kann fast alles, was sich an Chiromantie, Astromantie usw. in zahllosen Handschriften über das Land verbreitet hat und zum Teil heute noch geglaubt wird, von ausländischen Schriften hergeleitet werden. Einige derselben sind schon sehr früh, vielleicht im 13. oder 14. Jahrhundert übersetzt worden und ohne Zweifel haben Mönche und Priester am eifrigsten dafür gesorgt.

Von Schutzzeichen existiert eine ungeheure Menge, gedruckt ist aber nur eines, oder, richtiger gesagt, eine Gruppe von Schutzzeichen: die Hjálparringir (Hülfsringe) Karla Magnúsar (Karls des Grossen) in den þjóðsögur von Jón Árnason 1, 446. Dagegen hat er, wie er sagt, ungefähr 20 Insiegel in einem Buche[1]) gesehen. Ausserdem gibt es eine Unzahl von Zauberzeichen, was man sowohl im Jón Árnasons þjóðsögur an den hier folgenden Zeichen sehen kann, als an verschiedenen Zauberbüchern (galdraskræður), die ich mir nicht verschaffen konnte; von ihnen wird etwas später die Rede sein.

Jedes Zauberzeichen führte, ebenso wie die Binderunen, einen besonderen Namen; diese Namen waren oft von der Bestimmung des Zeichens hergeleitet. Ausser den Namen, die in den þjóðsögur von Jón Árnason und in dieser Schrift vorkommen, finden sich in den Berichten über isländische Hexenprozesse folgende Benennungen von Zauberzeichen: Golnisþeyr, Urnir, Hagallinn blá und Augnaþurs. Die Insiegel und Schutzzeichen wiederum sind gewöhnlich nach verschiedenen Personen aus der Bibel oder anderen berühmten Menschen benannt, wie: König Ólafur Tryggvason, Karl dem Grossen, König Salomo, Josua, dem Propheten Jonas und sogar Jesus Christus.

Die Zauberzeichen wurden meistens auf Papier geschrieben, und zuweilen wird hervorgehoben, man solle sie auf graues Papier oder loðpappír (zottiges Papier) schreiben; manchmal mussten sie auch auf Kalbleder oder Pergament geschrieben werden. Zuweilen wurden sie auf verschiedenen Holzarten eingeritzt, meist auf Eiche, aber auch auf Tanne, Rottanne, Buche und Ahorn (valbjörk), oder auf verschiedenen Geräten, Holztellern, Waschschüsseln, Löffeln, Klappdeckeln oder auf Schiffen, um den Fischfang der Leute zu hindern, oder Walfischbarten. Es kam vor, dass Zauberzeichen auf Knochen eingeritzt wurden und an einzelnen Stellen wird hervorgehoben, man solle sie auf einem Menschenknochen oder einem mannsleggur[2]) einritzen. Auch auf verschiedenen Erzen oder Gesteinsarten (Silber, Blei, Messing, Wetzstein) und Speisen (Brot, Käse) wurden Zauberzeichen eingeritzt. Endlich wurden Zauberzeichen eingeritzt

1) þjóðsögur 1, 453.
2) Leggur = Schenkelknochen, Röhrknochen.

auf surtarbrandur[1]), der Schale eines Hühnereis, der Haut von der Wasserralle (Rallus aquaticus) und noch viele Gegenstände mögen dazu benutzt worden sein. Es kam auch vor, dass die Menschen Zauberzeichen mit ihrem Speichel auf gewisse Körperteile, wie die Stirn, zeichneten, und dieses oder jenes Zauberzeichen durfte nur mit gewissen Fingern gezeichnet werden. Zuweilen wurden die Zauberzeichen auch von Metall geformt und verschiedenen Körperteilen aufgedrückt, auch wurden einige Zauberzeichen nur an gewissen Tagen oder zu gewissen Tageszeiten angewendet.

Am häufigsten werden die Zauberzeichen wohl mit gewöhnlicher Tinte geschrieben worden sein, doch gibt es Beispiele dafür, dass man sie mit Menschenblut schreiben musste.

Eingeritzt wurden sie meist mit einem Messer oder einem andern scharfen Eisen, doch kommt es auch vor, dass man Zauberzeichen mit einem Basaltsplitter, Magneteisen, Stahl oder Flunderdarm ritzen musste.

Wollte man Zauberzeichen gebrauchen, so musste man sie meist in der Hand oder an verschiedenen andern Körperteilen haben und verschiedene abergläubische Gebräuche mussten dabei beobachtet werden, wie man am besten aus dem folgenden ersehen kann.

Da bei aller Zauberei so viel auf Zauberzeichen ankam, ist es nicht zu verwundern, dass diejenigen, die im Zeitalter des Zauberglaubens gegen Zauberei schrieben, sehr übel darauf zu sprechen sind. So sagt séra Guđmundur Einarsson zu Stađastađur († 1648) in der Schrift, die er 1627 gegen Zauberei geschrieben hat und deren Þorvaldur Thoroddsen in seiner 'Landfræđissaga' 2, 43 gedenkt: „Der Teufel gibt seinen Gesandten Zauberzeichen und Künste in die Hände, um mit diesen selbigen Zeichen einfältigen, leicht betörten Leuten aus dem Volke Mirakel und Wunderwerke in verborgenen Winkeln und Löchern vorzumachen, damit seine Diener die Menschen überlisten und an sich ziehen", und: „Der Teufel gibt seinen Dienern Zauber und Zauberzeichen in die Hände." Weiter sagt séra Guđmnndur: „In den Zauberzeichen ist ein tiefer Reichtum sowohl der Weisheit als der Kraft aller teuflischen Künste versteckt und verborgen."[2]) Eine ähnliche Anschauung hat séra Sigurđur Torfason zu Mel im Miđfjörđur († 1670) in seiner Schrift: „Tractatus de magia, eamque comitantibus erroribus, das ist kurzer Auszug über Hexerei oder Zauberkünste und die sie begleitenden Fehler und Wirkungen", ihm ist jedoch klar, wie nutzlos die Zauberzeichen in Wirklichkeit waren. Séra Sígurđur sagt: „Die Zeichen selbst sind nichts anderes als armseliges, törichtes Gekritzel und Geschreibsel der meisten von diesen Belials-Kindern, besonders hier auf Island, und es ist wunderlich, wie der Teufel den Menschen verblendet,

1) Die isländische Braunkohle.

2) Ich richte mich hier nach der Handschriftensammlung der literarischen Gesellschaft in Kopenhagen 93, 4°.

so dass er dergleichen Geschreibsel und unnützes Gekritzel glaubt und ihm vertraut, und weise und verständige Gotteskinder können sich nicht genug darüber wundern, mit welchen Einbildungen ein Mensch an so törichtes Gekritzel glauben kann, auch brauchen es entweder nur jene dummen Schafe, die alles glauben können, heute dies und morgen das, und gleichwie ein vom Winde bewegtes Rohr sind, oder diejenigen, die vom Teufel gänzlich besessen sind, deren sämtliche Sinne er sich zur Wohnung und Wohnstätte erkoren hat, denn die Menschen, die Verstand haben, können nicht, wenn sie auch noch so gern wollten, glauben, dass ein derartiges Rabengekritzel etwas ausrichten oder irgend ein Ding von der Stelle bringen könne.“[1]) Ebenso sagt séra Páll Björnsson in Selárdalur (1620—1706): „Es ist eine besondere Torheit und Verblendung, wenn die Welt glaubt und vertraut, dass Runen wirken und anderes dergleichen etwas ausrichte und den Teufel austreibe, was so fest eingeschlossen ist in den Herzen der Menschen, dass es kaum möglich sein wird, es fortzufegen. — — Dieser Aberglauben lockte den Teufel auf sich.“[2]) Séra Sigurður und séra Páll haben in Wahrheit recht, denn es ist unglaublich, dass jemand so abergläubisch und unwissend sein sollte, den Ursprung der Runen und Zauberzeichen vom Teufel herzuleiten, doch unterliess man dies nicht, und Jón Espolín sagt ganz richtig: „Die Leute stellten den, bei dem aufgezeichnete Runenzeichen gefunden wurden, beinah dem gleich, der einer Schlechtigkeit überführt war, und hielten es für eine ebenso sündhafte Abgötterei, Runenblätter zu besitzen wie den Teufel anzubeten.“[3])

Man kann wohl mit Bestimmtheit sagen, dass der Glaube an Zauberzeichen jetzt beinah überall auf Island ausgestorben ist, dennoch mag in einzelnen entlegenen Gegenden, besonders im Westlande, noch ein wenig davon übrig geblieben sein.

Die Zauberblätter und Zauberbüchlein (galdrakver), von denen in der Geschichte isländischer Hexenprozesse so oft die Rede ist, waren Blätter und kleine Bücher, in denen viele Zauberzeichen aufgeschrieben und vielerlei Zauber gesammelt war. Ausserdem ist in den Þjóðsögur von Jón Árnason sowohl unter ‘Töfrabrögð’ (Zauberkünste) wie in ‘Einstakir galdramenn’ (Einzelne Zauberer) vielfach von Zauberbüchern die Rede. Unter anderem wird dort der Zauberbücher Gráskinna (Grauleder) und zweier Rauðskinnur (Rotleder) gedacht, die man höher hielt als alle anderen Zauberbücher.

Von der Rauðskinna ist das zu sagen, dass sie in Verbindung gebracht wird mit Gottskálkur Nikolásson, Bischof zu Hólar (1498—1520), welcher

1) Die Schrift des séra Sigurður ist verfasst 1655. Ich habe mich nach der Handschriftensammlung des Árni Magnússon in Kopenhagen 698, 4° gerichtet.

2) Rasks Handschriftensammlung in der Universitätsbibliothek in Kopenhagen No. 107.

3) Árbækur 6, 138.

„hinn grimmi“ (der Grimmige) genannt wurde. Er ist der grösste Zauberer seiner Zeit. Er nahm den Schwarzzauber (svartigaldur) wieder auf, der seit der heidnischen Zeit nicht mehr ausgeübt worden war, und schrieb jenes Zauberbuch, welches ‘Rauðskinna’ genannt wird; es war sehr prachtvoll, mit goldener Schrift und, wie aller Zauber, in Runenzeichen geschrieben. Diese Bücher gönnte der Bischof niemandem nach seinem Tode und liess sie deswegen mit sich begraben, und niemand lehrte er alle seine Zauberkunst. Später wollte Galdra-Loptur den Bischof Gottskálkur aufwecken und ihn durch Beschwörungen zwingen, ihm die Rauðskinna auszuhändigen, doch gelang dies nicht, und niemand hatte Nutzen von ihr, nachdem Bischof Gottskálkur tot war.[1])

Dr. Jón Þorkelsson der Jüngere nimmt an, das Original des Dokumentes des Bischofs Ólafur Rögnvaldsson (1458—94), das jetzt in der Handschriftensammlung von Árni Magnússon No. 274, 4° ist, sei Rauðskinna genannt und für ein Zauberbuch gehalten worden[2]), wofür zweierlei spricht. Erstlich sind die Dokumente von verschiedenen Händen auf schlechtem Leder geschrieben und sehr schwer zu lesen, und zweitens ist die Handschrift in rotfarbige Seehunds- oder Rindshaut gebunden gewesen und die hintere Tafel des Einbanddeckels, wenn auch sehr schlecht, abgeschabt. die vordere Tafel aber ungeschabt gewesen, so dass man hier die Farbe der Haare ganz deutlich sah.[3]) Nichts ist darum natürlicher, als dass man diese Handschrift ‘Rauðskinna’ nannte, im übrigen aber dünkt es mich wahrscheinlich, dass sie allgemein für das schlimmste Zauberbuch gegolten hat, und hat das Zauberbuch Rauðskinna jemals existiert, so ist es sicherlich nicht mit vergoldeter Schrift und wohl kaum mit Runenschrift geschrieben gewesen. Wenigstens ist keines der jetzt vorhandenen Zauberbücher mit Runen geschrieben, wenn auch Runen an einzelnen Stellen vorkommen.

‘Gráskinnur’ (Gráskinna = Grauleder) gab es zwei. Die eine lag auf der Lateinschule zu Hólar, die andere in Skálholt, dem anderen Bischofssitz. Þorkell, der Sohn séra Guðbjarturs[4]), schrieb zuerst das Runenbuch Gráskinna, aus dem in späteren Jahrhunderten alle Hexenkünste entnommen wurden. Dieses Buch lag lange in der Schule zu Hólar und manche Jünglinge lernten daraus, besonders den ersten Teil, der mit Schriftzeichen geschrieben war; darin wurden nicht Zauber und Beschwörungen gelehrt, sondern harmlose Künste, wie Ringkampfzauber (glímugaldur), lófalist (Handflächenkunst)[5]) u. dergl. mehr, und es konnten die Seelen derer, die

1) Isländische Volkssagen, aus der Sammlung von Jón Árnason ausgewählt und übersetzt von M. Lehmann-Filhés 1, 252 (Berlin 1889).

2) Om Digtningen paa Island i det 15. og 16. Aarhundrede (Kopenhagen 1888) S. 111.

3) Dieser Band ist nach dem, was Jón Þorkelsson im Diplomatarium Islandicum 5, 219 sagt, jetzt verloren gegangen, was sehr schade ist.

4) In Laufás, genannt flóki (der Filz?) (um 1400).

5) Die Kunst, in der inneren Handfläche (lófi) zu lesen = Chiromantia.

diesen Teil lernten, noch gerettet werden. Der zweite und längere Teil dagegen war mit Irr-Runen (villurúnir) geschrieben, die wenige ergründen konnten, auch wurde ihnen dieses vom Meister verwehrt.[1]) Das war alles der schlimme Zauber, und alle, die sich damit abgaben, wurden verhasst und unglücklich. Galdra-Loptur lernte alles, was in Gráskinna stand, und wusste es Wort für Wort, auch wusste man dazumal von niemandem zu sagen, der zauberkundiger gewesen wäre als er, wenn es auch ein schlimmes Ende nahm.[2])

Jene Gráskinna, die auf der Schule in Hólar lag, verdankte ihren Ursprung einigen Blättern, die séra Eiríkur Magnússon zu Vogsósar (1677 bis 1716) und seine Gefährten einem alten Manne abnahmen, den sie im Kirchhofe zu Skálholt aufweckten, denn nach diesen verfassten sie das Buch.[3]) Im übrigen ist nichts über das Buch bekannt, doch wird in den Þjóðsögur 1, 327, der Gráskinna nochmals Erwähnung gethan und ihre Entstehung hier anders geschildert als bei séra Skúli.

Die Bücher, von denen schon die Rede war, sind wahrscheinlich nie in dem Sinne vorhanden gewesen, dass Zauber in ihnen aufgeschrieben war, oder, wenn dies der Fall war, sind sie ganz verloren gegangen. Ebenso sind die meisten Zauberbüchlein verloren, von denen man mit Bestimmtheit weiss, dass sie existiert haben, denn wenn Zauberer entdeckt wurden und man ihre Zauberbücher erlangte, wurden diese vor ihren Nasen verbrannt, und man trachtete danach, ihnen den Rauch gerade in die Nase steigen zu lassen, und solchen Rauch hat man ohne Zweifel nicht für sehr gesund gehalten. Ebenso wurden Zauberbücher verbrannt, wenn sie sich als Nachlass toter Zauberer vorfanden, z. B. in der Barðastrandarsýsla um das Jahr 1740.[4]) Diejenigen, die im Verdacht der Zauberei standen, haben gewiss ebenfalls eine Menge Zauberbüchlein verbrannt; denn zuweilen war ihnen der Tod gewiss, wenn solche Besitztümer bei ihnen gefunden wurden. Zahlreiche Zauberbüchlein sind auch in den feuchten isländischen Wohnstuben (baðstofur) zu Grunde gegangen, und die meisten der noch vorhandenen sind sehr übel zugerichtet, vermodert und zerrissen.

Man sollte glauben, dass sich von isländischen Zauberbüchern nichts bis auf unsere Tage erhalten hätte, da sie einerseits das Feuer, andrerseits die Feuchtigkeit zu vernichten trachtete; es sind jedoch noch einige vorhanden, wenn auch verschwindend wenige. Es werden von jedem Zauberbuche viele Abschriften angefertigt worden sein, so dass sie sich sehr ausbreiteten, so lange die Zeit des Aberglaubens auf ihrer Höhe stand, aber

1) Wahrscheinlich von dem, der das Buch verfasst hatte.
2) Nach séra Skuli Gíslason: Þjóðsögur 1, 509. 583. Vgl. 1, 447.
3) Þjóðsögur 1, 555. Vgl. S. 447.
4) Þjóðsögur 1, 546.

die Menschen haben sie gut verwahren und wie ihren Augapfel hüten müssen, weil ihnen sonst Gefahr drohte.

Ich kenne nur zwei Bücher, die man wirkliche Zauberbücher nennen kann, und habe sie hier beide benutzt. Sie sind beide auf Pergament (skinn) geschrieben. Das eine ist nach Jón Árnasons Angabe[1]) in der Landesbibliothek in Reykjavík vorhanden. Das andere befindet sich in der Handschriftensammlung Árni Magnússons in Kopenhagen 434d, 12° und besteht aus acht Blättern in kleinem Sedezformat; es ist aus dem 17. Jahrhundert. Dieses Büchlein bietet grosse Schwierigkeiten, denn es ist in solchen Abkürzungen geschrieben, dass man es kaum enträtseln kann.[2]) Ausserdem hat man genaue Berichte von zwei Zauberbüchern aus dem 17. Jahrhundert, die ich in diese Schrift aufgenommen habe.

Es existieren verschiedene andere Zauberbücher, doch kann man sie nicht wirkliche Zauberbücher nennen, denn ausser Zauberei sind darin verschiedene „kreddur“[3]), besonders solche, die in Verbindung mit der Heilkunst stehen. Solcher sogen. Heilbücher (lækningabœkur) gibt es in allen isländischen Handschriftensammlungen eine grosse Menge und fast in allen sind zwischen den Heilmitteln auch Zauberkünste angeführt. Ich denke mir, dass die Zauberzeichen in der „Huld“[4]) von Geirr Vigfússon so entstanden sind, dass er sie aus verschiedenen Heilbüchern gesammelt hat, dass sie also nicht aus einem Buche entnommen sind, denn alsdann wäre die Handschrift, die er benutzt hätte, in Wahrheit ein Zauberbuch zu nennen. Ich habe besonders die Heilbücher benutzt, die sich in der Handschriftensammlung der Literarischen Gesellschaft in Kopenhagen befinden, dagegen bin ich ganz unbekannt mit den in der Landesbibliothek in Reykjavík befindlichen Heilbüchern. Obgleich einige der von mir benutzten Schriften nicht alt sind, kann man doch als gewiss annehmen, dass die Zauberzeichen, die sich darin befinden, und die dazu gehörigen Sprüche ziemlich alt, wenigstens aus dem 17. Jahrhundert sind und einige zweifellos viel älter. Ich will zum Schluss hervorheben, dass ich die Heilbücher der Literarischen Gesellschaft, was Zauberei und Hexenkünste betrifft, nicht annähernd erschöpft, sondern nur das aufgenommen habe, was ich mir aufgeschrieben hatte.

Ich will nun diejenigen isländischen Zauberzeichen, die ich bei der Hand habe und die bisher noch nicht gedruckt sind, hier zusammenstellen.[5])

1) Þjóðsögur 1, 453.

2) Blatt 1—3 ist abgedruckt in Íslenzkar Þulur og Þjóðkvæði, S. 96—97, dabei zwei Zauberzeichen.

3) Abergläubische Dogmen. S. Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde 8, 154.

4) Von hylja = verbergen.

5) Meine Quellenschriften nenne ich hier:

Fig. I—III, VIII, IX, XIII, XV—XVIII, XXV—XXXI, XXXIII, XXXIV, XLI, XLIII—LI, LVI sind der Handschriftensammlung der Literarischen Gesellschaft in Kopenhagen No. 383, 4° entnommen. Diese Handschrift ist von Geirr Vigfússon zu Akureyri

Über meine Behandlung der Zauberzeichen ist nichts weiter zu sagen, als dass ich mir die grösste Mühe gegeben habe, sie den Originalen so ähnlich wie möglich zu zeichnen. Ich habe jedoch die meisten vergrössert, damit sie recht deutlich würden, und Schleifen und Haken verbessert, wo sie sichtlich davon herrührten, dass diejenigen, die sie gezeichnet hatten, nicht zu zeichnen verstanden; dieselbe Regel mag Jón Árnason in seinen Þjóðsögur auch befolgt haben.

II. Das Zauberbuch des Jón lærði.

Jón Guðmundsson lærði (der Gelehrte, 1574 bis etwa 1650) war im 17. Jahrhundert in Island von den ungelehrten Menschen einer der gelehrtesten, aber sehr abergläubisch. Er gab sich viel mit Zauber ab und geriet in Hexenprozesse, wie in der Landfrœðissaga von Þorvaldur Thoroddsen 2, 73ff. erzählt ist. Jón reiste weit im Lande umher und trug so zur Ausbreitung von allerlei 'kreddur' und Aberglauben bei, wovon sogar heute noch manches übrig ist. Im Jahre 1625 fielen dem séra[1]) Guðmundur Einarsson zu Staðarstaður auf Snæfellsnes zwei gleichlautende Zauberbücher in die Hände, auch hatte derselbe Mann sie geschrieben, und der Pfarrer sagt in der zuvor erwähnten Schrift: „Der Satan hat seinen selbigen Amanuensem diese beiden Bücher schreiben lassen, um schwache Seelen von Gott fortzulocken, seinem Reiche zur Auferbauung hierzulande.“ Zwei Jahre später verfasste séra Guðmundur seine Schrift über Zauberei, und darin ist sehr genau von den Büchern erzählt. Séra Guðmundur hebt allerdings nirgends deutlich hervor, dass die Zauberbücher

(† ums Jahr 1880) geschrieben und von ihm 'Huld' genannt. In ihr befinden sich 329 Alphabete von Runenschrift und Irrschrift (villuletur) und dann diese 30 Zauberzeichen. Die Sprüche bei den Zeichen sind an manchen Stellen mit verkehrter Lateinschrift, meist aber mit gewöhnlicher Schrift geschrieben, ausser den Hauptwörtern oder den Wörtern, welche die grösste Bedeutung haben, denn sie sind oft mit Runen oder Irrschrift geschrieben.

Fig. LVII ist aus der Handschriftensammlung des Árni Magnússon 158, 4°, 59 Bl. Diese Handschrift ist eine Handschrift der Jónsbók auf Pergament ungefähr aus dem Jahre 1400, das Zeichen ist aber ohne Zweifel etwas jünger als das Buch selbst.

Fig. XII, LVIII und LIX sind aus der Handschriftensammlung des Árni Magnússon 960, 4°. Fig. LVIII ist aus einer Handschrift aus dem späteren Teile des 18. Jahrh., Fig. XII aus einer Handschrift von 1849.

Fig. IV, V, VI, VII, X, XIX, XXIII, XXXII, XXXV, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XLII, LII, LIII, LIV entstammen einer 'Kreddur'-Handschrift, die neuerdings in Eyjafjörður geschrieben wurde; aus der Einteilung der Sätze usw. ist aber deutlich zu erkennen, dass ihr eine uralte Handschrift, wenigstens aus dem 17. Jahrh., zu Grunde liegt.

Fig. XX, XXI, XXII und XXXVI sind aus einer Handschrift aus der Mitte des Jahrhunderts in der Handschriftensammlung des Svend Grundtvig in der Kgl. Sammlung in Kopenhagen 67, Arch. N. Vgl. Verzeichnis der Altertümersammlung Islands 1 (1868), S. 57.

Fig. XXIV ist aus dem Bruchstück eines Heilbuches in Quartformat in der Handschriftensammlung der Literarischen Gesellschaft in Kopenhagen. Dieselbe war nicht numeriert, als ich sie benutzte. Sie war vortrefflich geschrieben, hinten und vorn aber sehr vermodert.

1) Séra, Ehrentitel der Geistlichen.

von Jón lærđi seien, doch kann man dies als gewiss annehmen; denn erstlich galt er für einen der zauberkundigsten Männer im Westlande um jene Zeit und war der schreiblustigste Mann, und ausserdem handelt ein grosses Kapitel der Schrift des séra Guđmundur gerade von Jón lærđi. Séra Guđmundur führt von dem, was in den Büchern stand, das Hauptsächlichste an, und ich will es hier wiedergeben, denn es ist in kulturgeschichtlicher Beziehung sehr interessant.[1])

„In diesen beiden Büchern“, sagt séra Guđmundur, „sind verschiedene Regeln und Zaubermittel, welche schützen sollen erstlich gegen alle Gefahren der Seele: gegen Geistesgestörtheit, gegen Versuchung des Teufels, gegen Hoffart, Wollust, Furcht, Trollenspuk[2]), Verdammung, alsdann gegen alle Gefahren des Leibes, gegen Tod, Feuer, Wasser, Diebstahl; manche geschmückt, wie es ihnen[3]) vorkommt, mit Versen aus dem Psalter Davids, einige mit den Namen der zehn Finger Christi, in hebräischer Sprache, wie sie sagen; einige mit verschiedenen schwerverständlichen Worten.“ Das Wort Gottes war jedoch nicht hinreichend, diesen Schäden abzuhelfen, sondern man musste auch „Satorarepo“ lesen, erst dann ging alles nach Wunsch. „Sator arepo tenet opera rotas“ ist ein uralter Zaubervers, dem man in alten Zeiten grosse Kraft zuschrieb. Dieser Glaube ist ohne Zweifel dadurch entstanden, dass die Buchstaben in diesen fünf Wörtern sich so wunderlich zueinander verhalten, wenn sie eines unter das andere geschrieben sind; denn da kann man sie sowohl von links nach rechts wie von oben nach unten lesen, wenn man mit dem s in „sator“ anfängt, aber von rechts nach links und von unten nach oben, wenn man mit dem s in „rotas“ beginnt, und es kommen immer dieselben Worte heraus.[4]) Séra Guđmundur lässt sich aber nicht damit genügen, dass „Satorarepo“ diese Eigenschaften aufweist. Er will durchaus den Teufel mit hineinbringen. Er hat, wie er sagt, die Buchstaben in allen Wörtern anders verteilt, bis daraus wurde: „Satan operor te, operor te Satan“, was auf Isländisch[5]) heisst: „O Satan, Satan! Ich bin in deiner Arbeit, ich bin in deiner Mühsal“, oder „Hilf mir, Satan!“ Bei dieser Vertauschung der Buchstaben findet sich jedoch der Übelstand, dass in „Satorarepo“ usw. nur ein n ist, dagegen zwei in dem Satze des séra Guđmundur, so dass es sicherer sein wird, die Gewalt, welche den Worten innewohnen sollte, der anderen Deutung beizulegen.

Die Bibelstelle, welche die Zauberer mit „Satorarepo“ oder anderen Zaubersätzen oder Zauberzeichen verbanden, war gewöhnlich den Psalmen

1) Ich will hier erwähnen, dass ich mich nach der Handschriftensammlung der Literarischen Gesellschaft in Kopenhagen 93, 4° richte.

2) Flagdagangur = draugagángur.

3) d. h. den Zauberern.

4) Vgl. Þjóđsögur 1, 448. [Über die Satorformel R. Köhler, Kleinere Schriften 3, 564.]

5) „Ó Satan, Satan! Eg er í þinni vinnu, eg er í þínu erfidi“, oder „hjálpa mér til Satan!“

Davids, besonders dem 119. Psalm oder dem güldenen Alphabet (gyllinistafróf) entnommen, und so war es in den Zauberbüchern, von denen hier die Rede ist. Die biblischen Sätze waren in lateinischer Sprache; denn dieser schrieb man mehr Gewalt zu als der isländischen, weil weniger Leute sie verstanden. Ich lasse hier aus den Büchern einige Zauberkünste folgen, die séra Guđmundur als Beispiele dafür anführt, wie „Satorarepo“ mit Bibelstellen verbunden wurde. Das Latein ist vielfach unrichtig, auch sagt séra Guđmundur, er habe es wortgetreu aus den Zauberbüchern abgeschrieben; ich habe es aber, wo es nötig war, nach den lateinischen Psalmen verbessert. Die Korrekturen stehen in Klammern hinter den fehlerhaften Wörtern und der Hinweis auf die isländische Londoner Bibel (Lundúnabiblía) hinter jedem Satz.

„Willst du wissen, wer dir etwas gestohlen hat: Lies zuerst Satorarepo, dann bekreuzige dich, mit diesem Verse auf lateinisch: Manus tuae Domine, fecerunt me et plasmaverunt me; da mihi intellectum, ut discam mandata tua.“ (Ps. 119, V. 73.)

„Willst du dein Fahrzeug ganz erhalten: Lies zuerst Satorarepo, dann gehe dreimal verkehrt (rangsælis = gegen die Sonne) im Kreise herum und bekreuze dich mit diesem Verse aus Davids Psalter: Cognovi Domine, quia aequitas judicia tua; in veritate tua humiliasti me.“ (119, 75.)

„Willst du zum Anteil gehen[1]): Lies Satorarepo und diesen Vers aus dem Psalter: Convertimini (convertantur) mihi timentis (timentes) te, et qui noverunt testimonia tua“ (119, 79). Séra Guđmundur nennt diesen Vers Teilvers (hlutarvers).

„Wenn du willst, dass aus deinem Feuer kein Schade geschieht: Lies Satorarepo und bekreuze dich mit diesem Verse: Fiat misericordia tua ut consolet (consoletur) me secundum elogum (eloquium) tuum, servo tuo.“ (119, 76.)

„Damit du nicht fällst über Stock oder Stein: Lies zuerst Satorarepo und diesen Vers aus dem Psalter: Qui timentis (timent) te, videbunt me [et laetabuntur][2]), qui (quia) in verbo (verba) tuo (tua) supersperavi. (119, 74.) Darauf diese Worte: Sacius ora tima et venena panga.[3]) Affa O. In nomine P. F. et S. S.“ Hier erschrickt séra Guđmundur darüber, wie falsch das Latein ist, und sagt, der Teufel müsse den Zauberern erlaubt haben, es so zu verdrehen, „als er sich als neuer Papst zu Rom auf den Stuhl des Papstes Alexander, des sechsten dieses Namens setzte, und dort in allem päpstlichen Staat sass, während der Papst Alexander auf seinem Totenbette lag, indem er zu dem kleinen Diener des sterbenden Papstes sagte: Ego nunc sum papa.“

1) „Til hlutar ganga“ = am Strande jeden Abend den besten Teil des Fanges bekommen.

2) Fehlt in der Handschrift.

3) Unverständlich.

„Damit Gewässer dich nicht beschädigen: Lies Satorarepo und dann diesen Vers: Ne (Non) me demergat tempestas aquae neque absorbeat me profundum, neque urgeat super me patens (puteus) os suum.“ (69, 15.)

Séra Guđmundur sagt, es seien viel mehr derartige Zauberkünste in den Büchern gewesen und an manchen Stellen sei „Satorarepo“ mit dem Namen Christi auf Griechisch oder den Fingernamen Christi auf Hebräisch verbunden gewesen.

Alsdann waren Runen in den Büchern: þursrúnir (Riesenrunen), enskrúnir (englische Runen), einhverfingar hœgri, einhverfingar vinstri (hœgri = rechts, vinstri = links, hverfingur = Kreis), hjálmrúnir (Helmrunen), kvistrúnir (Zweigrunen), hnakkrúnir (Sattelrunen?), nauđarætt öfug (öfug = verkehrt, n heisst in den Sprachrunen nauđ = Not, ætt = Geschlecht, Stamm, Richtung, Himmelsgegend) ísætt rétt fram (rétt fram = geradeaus, í heisst in den Sprachrunen ís = Eis), málrúnir (Sprachrunen), hálfdeilur (hálf = halb, deila = Zank), hemlur (?), miđhemlur (?), stafkarlaletur (Bettlerschrift) und Karla-Magnúsarletur (Schrift Karls des Grossen).[1])

Dadurch, dass sie das Wort Gottes mit diesen Runen verbanden, konnten die Zauberer, wie sie glaubten, Sinnestäuschungen hervorrufen, wiedergehen (als Gespenst umgehen), den besten Anteil erlangen, die Gesinnung der Weiber umwandeln, Ehebündnisse verhindern, den Zorn der Vornehmen einschläfern, Reisen zu Wasser und zu Lande verhindern, wissen, was sich in der Ferne zutrug, sich in Nebel und Unwetter zurechtfinden, eine Angelschnur aus dem Gestein des Meeresgrundes losmachen, Schneiden stumpf machen, Gelbsucht, Ruhr, Reissen (kveisa), Appetitlosigkeit, Hartleibigkeit und vieles andere heilen.

Nun erwähnt séra Guđmundur das Blutstillungsbuch und das Entbindungsbuch (lausnarbók) „mit allen seinen Zeichen, Regeln, Massnahmen und excipitur.“ Das Blutstillungsbuch hörte ich nie nennen, andrerseits sind aber viele Dinge veranstaltet worden, um Blutungen zu hemmen. Ein Verfahren ist dieses: „Schreibe auf die Stirn dessen [der blutet] mit seinem eigenen Blute dies: pais, mais, tais. Sprich dabei ein Pater noster. Das stillt.“ Diese Vorschrift ist derselben Handschrift wie die Zauberzeichen No. 47—66 entnommen und wird dort „Blóđstemma Sr. M. Ó. S.“ genannt. Jedenfalls ist séra Magnús Ólafsson zu Laufáss († 1636) gemeint.

Auch ein Entbindungsbuch habe ich nicht nennen hören, aber Entbindungssteine (lausnarsteinar) habe ich gesehen, und es ist sehr gut möglich, dass einige Leute noch jetzt daran glauben.[2]) Séra Guđmundur berichtet aus dem Entbindungsbuche, man solle an die Lende der Frauen, die in den Wehen liegen, folgende Worte binden: „Anna peperit Mariam, Maria Christum, Elisabeth Johannem, Cilicium, Remigium. Eorum dat

1) Auch die Hilfsringe Karls des Grossen (hjálparhringir Karla Magnúsar) waren in früherer Zeit kräftige Zauberzeichen. Vgl. þjóđsögur 1, 446 und 453.

2) Vgl. þjóđsögur 1, 649.

salutario et redemptio, quand oparias filium tuum, haec faemina", und dann die Margrétar saga (Geschichte von der Märtyrerin Margareta) lesen in nomine patris, filii et spiritus sancti. Das Latein im mittleren Teile dieses Satzes ist so verdreht, dass es unverständlich ist, aber augenscheinlich ist von einer leichten Niederkunft die Rede. Diese „Bücher", die séra Guðmundur erwähnt, das Blutstillungsbuch und das Entbindungsbuch, sind übrigens gewiss nur Kapitel in den Zauberbüchern gewesen; er selber scheint das anzudeuten.

In den Büchern war noch mehr, als hier aufgezählt worden ist. Da war ein Knoten König Olafs des Heiligen, den er in allen Versuchungen beständig bei sich trug. Da wurde gelehrt, die Eingla-brynja (Engelpanzer) zu verstehen, die aus Namen der Engel zusammengesetzt war.[1] Da wurde gelehrt, „die 9 Hilfsringe (hjálparhríngar) der alten Lehrväter (lærifeður = Kirchenväter?) zu lesen und zu verstehen mit allen ihren Runen, von denen der erste Ring gegen schlimme Anfälle ist, der zweite gegen Vulkanausbrüche, der dritte gegen körperliche Begierde, der vierte gegen Geistesstörung, der fünfte gegen Verführung des Teufels, der sechste gegen Blutung, der siebente gegen Elbenspuk, der achte gegen falsches Urteil und der neunte gegen Waffenschaden." Da war eine Abschrift des Briefes, den ein Engel Gottes vom Himmel herabbrachte und dem Papste Leo gab mit der Weisung, ihn dem Kaiser Karl dem Grossen zu geben, bevor er in die Schlacht von Ronceval zöge. Der Brief hatte die Eigenschaft, denjenigen, der ihn bei sich trug, vor bösen Feinden, Dieben, Feuer, Wasser und Schwert zu schützen.[2]) Da war das Siegel Salomonis, mit

1) Diese Einglabrynja war unzweifelhaft irgend ein Gebet, wie die Panzergebete (Brynjubœnir), die in den Þjóðsögur 1, 554—59 stehen.

2) Es wird auch erzählt, Gott habe einen Engel mit den zuvor erwähnten Hilfsringen zum Papste Leo gesandt und ihn gebeten, sie Karl dem Grossen zu überreichen. Der Himmelsbrief, der in den Þjóðsögur 2, 53—55 gedruckt ist, soll ebenfalls gerades Weges vom Himmel herabgekommen sein, doch nicht vor der Mitte des 17. Jahrh. Mit diesem Briefe ist vielleicht ein gewisses Gebet gemeint, welches existiert und mir in einer Handschrift aus der Mitte des 19. Jahrhunderts zu Gesichte kam. Dasselbe wird genannt: „Ein gutes Gebet, welches ein Engel Gottes Leo, dem Bruder Karls des Grossen brachte" und lautet folgendermassen:

Jesus Christus ist eine feste Burg.
Jesus Christus überschreitet jeden Ort.
Jesus Christus wache über jedes Wasser.
Jesus Christus beherberge mich heute.
Jesus Christus sei mit mir, vor mir und hinter mir, und wo der leidige Teufel und böse Feind mich sicht, fliehe er von mir in Jesu Namen.
Jesus Christus scheuche alles Unglück von mir.
Jesus Christus segne mich heute.
Jesus Christus beschütze mein Kreuzeszeichen.
Jesu Christi Kreuzeszeichen beschütze mein Kreuzeszeichen.
Jesu Christi Kreuzeszeichen mache alle Kreuze so wie geweiht für mich.
Jesus Christus ging weinend zwischen denen, die ihn kreuzigten.
Jesus Christus, der Gekreuzigte und Gesegnete, Gottes herzenslieber Sohn, der am Kreuze starb, er erlöse mich von allem Bösen im Namen des Vaters und des Sohnes nnd des Heiligen Geistes. Amen.

welchem er das Gefäss versiegelte, worin er, bevor er starb, alle Teufel eingeschlossen hatte, so dass Gott selber, sagen die Meister in dieser Kunst, ihm Gewalt gab, mit diesem Verschluss den Übermut der Teufel zu bändigen. Darum wird jeder Mensch, der dieses Siegel noch heutzutage bei sich trägt, frei von allen unheimlichen Begebenheiten und Schäden und wird nie vom Teufel betrogen." Es sieht nun zwar so aus, als hätten die Menschen nicht mehr nötig, zum Schutz gegen Teufel das Siegel Salomonis bei sich zu tragen, da alle Teufel fest in ein Gefäss eingesperrt waren; aber den Salomo liess die Bogenkunst (bogalist[1]) im Stich, denn als er gestorben war, „kamen dumme Menschen aus Babylon, sagen die Meister in der Zauberkunst, und zerbrachen das Gefäss. Da flogen die Geister wie Mücken heraus über alle Dorfgründe", und deshalb war es der beste Rat, das Insiegel bei sich zu tragen. Auf Taf. V findet man eine Abbildung des Siegels Salomonis (Fig. XXVI).

In seiner Schrift erwähnt séra Guđmundur später verschiedene der Zauberkünste, die schon genannt sind, und noch eine mehr, den Zuträger zu lieben (ađ elska tilbera)[2]). Noch viel anderes ist in den Zauberbüchern „nugacius und delirantius als dies alles", sagt séra Guđmundur.

1631 geriet Jón lærđi in einen Hexenprozess; seine Sache wurde am 1. August auf dem Althing verhandelt. Zuerst wurden sechs Priester und

Karl der Grosse trug dieses Gebet bei sich, und dieses Blatt sollte jeder Mensch bei sich tragen. Jeder, der dieses Gebet bei sich trägt, soll frei sein von allen seinen Feinden, sichtbaren und unsichtbaren, vor Feuer und Wasser, himmlischem Feuer, vor Dieben und Räubern, vor Gespenstern, bösen Geistern und übeln Träumen. Er soll niemals sterben ohne rechte Beichte und Empfang des Fleisches und Blutes Jesu Christi. Er soll niemals Fieber bekommen und niemals von keinem Menschen fälschlich angeklagt und nie von keinem Richter ungerecht verurteilt werden. Kein Mensch soll böse Gesinnung gegen ihn hegen. Er soll niemals in keinen Gefahren umkommen, wenn er an Gottes Barmherzigkeit glaubt und vertraut. Jedes Weib, das in seiner Niederkunftszeit auf dem Fussboden liegt und dieses Blatt bei sich trägt, soll schnell entbunden werden und mit rechter Gestalt in die Welt gebären, die Mutter aber bekommt dadurch einen leichten Tod, und das mit der Kraft dieser Namen, die hier nachfolgend stehen:

Unseres Herrn, Jesu und des Heiligen Geistes.
Gekreuzigter Jesus, komm du her,
Ich rufe dich mir zu Hilfe,
Dass der Teufel mit traurigem Schaden
Hinwegziehe vor diesem Artikel.
Gott sei mit uns. Amen.
Die Wunden Jesu erleuchten mein Herz,
Aber der Satan weiche hinweg in Jesu Namen. Amen.

In derselben Handschrift ist auch ein anderes Gebet, welches „das Gebet Kaiser Karls des Grossen" genannt wird, es ist jedoch zum grössten Teil dasselbe wie das hier angeführte Gebet, daher scheint es nicht nötig, es ganz und gar hierher zu setzen; es ist aber an zwei Stellen benutzt worden.

1) Bogalist = Bogenkunst, Beugekunst, Biegungskunst.

2) Über den tilberi siehe: Isländischer Brauch und Volksglaube in Bezug auf die Nachkommenschaft, bearb. von Max Bartels. Zeitschr. f. Ethnologie 1900, S. 74 u. 75. — Auch Þjóđsögur 1, 430—35.

sechs Sysselmänner zum Gericht ernannt und dem Gericht ein Buch und einige Blätter vorgelegt, die geschrieben zu haben Jón zugab. Der Inhalt aus diesen Zauberbüchern ist in das Urteil aufgenommen, und es scheint wohl angebracht, ihn hier anzuführen; denn es ist darin einiges erwähnt, wovon séra Guðmundur nicht spricht. In diesen Büchern waren „einige Punkte und Angabe der Abhilfe oder Schutz vor bösen Anfällen: 1. Vulkanausbrüche, 2. Blutungen, 3. Waffen, 4. Leibesbegierden, 5. Geistesstörung, 6. Elbenspuk, 7. ungerechtes Urteil, 8. Versuchung des Teufels, 9. Schutz gegen Feinde und den Hass anderer, 10. Zorn zu stillen, 11. dem Feinde Furcht zu machen, 12. zur Erlösung von Frauen in Kindesnöten, 13. Vers für einen Fall, 14. Schiffsschaden zu verhüten, 15. Vers um Feuersgefahr abzuwehren, 16. gegen Diebstahl, 17. gegen Wasserschaden, 18. gegen Verstopfung von Menschen und Tieren, 19. gegen furchtbare Gesichte, 20. gegen Raserei, 21. Siegvers im Streite, 22. um eine Waffe stumpf zu machen, 23. Namen der Finger Christi, 24. um Füchse hinwegzubannen[1]), 25. Abhilfe gegen Wasser-, Feuer- und Waffenschaden, wenn der Glaube da ist, 26. Siegsegen (sigursigning) des Morgens, 27. gegen Seesturm, 28. gegen Seegespenster-Spuk, 29. Ritzungen für Gelbsucht, Ruhr, Unlust zum Speisen, Husten, Ausschlag und Kopfschmerz, 30. verschiedene Blutstillungen u. dgl. m. Jedem Punkte aber waren besondere Charaktere, Figuren und Malerei oder Alphabete mit vielerlei Missbrauch göttlicher Worte beigegeben, von denen man auf keinen Fall erachten sollte, dass es sich für Christenmenschen passe, sie dazu zu brauchen.“ Das hier beschriebene Buch ist ohne Zweifel entweder dasselbe, das séra Guðmundur beschreibt, oder doch eines von ganz derselben Art. Jón lærdi gab zu, dass er diese Zauberbücher geschrieben und andern in die Hände gegeben habe, sagte aber, er habe sie niemandem, weder Menschen noch Tieren, zum Schaden angewendet; die Geistlichen erklärten nun, ihnen schienen „die oben geschriebenen Beschwörungen und Punkte ein vollkommener Missbrauch des heiligen Namens Gottes, und zu derartigen Dingen dürfe man auf keinen Fall Gottes heiliges Wort auf derartige Weise gebrauchen“, und urteilten, nachdem sie die Gnade des heiligen Geistes angerufen hatten, dass diese und ähnliche Unternehmungen Gottes heiligem Worte gerade zuwiderliefen und dass es keinenfalls geduldet werden könne, dass jemand sie nach Belieben ausübe oder dass sie straflos seien.“

Die Geistlichen gingen nun aus dem Gericht und an ihrer Stelle wurden sechs Laien ernannt, und diese erklärten Jón Guðmundsson in die Acht[2]), auf dass fortan keinem Menschen aus zu grosser Nachsicht Anlass erwachsen könne zu solchen Untaten, da man eine grosse Gefahr und Auflodern von Gottes Zorn erwarten kann, wenn dergleichen nicht bestraft wird.

---

1) Alþingisbók 1637 No. 5. — 2) Sie erklärten ihn „útlægur“.

Um diese Zeit fingen auf Island die Hexenverbrennungen gerade an, und die Zauberblätter wurden noch nicht so streng verfolgt wie später. Jón wurde daher nicht verbrannt, doch lebte er den übrigen Teil seines Lebens in sehr schwierigen Verhältnissen, wie in Þorvaldurs (Þ. Thoroddsens) Geschichte der isländischen Geographie zum Teil berichtet ist.

(Schluss folgt.)

Deutsche Kinderspiele.

Von **Samuel Singer.**

(Schluss zu S. 49—64.)

Schon englische Lexikographen des 17. Jahrhunderts (Gomme 1, 143) wie, unabhängig von diesen, im 19. Jahrhundert Rochholz (II, No. 29) haben das englische und deutsche Spiel vom „Fuchs im" oder „ins Loch" (s. noch Böhme II, No. 404. Züricher No. 1011; vgl. Cock en Teirlinck 1, 94—99) mit dem griechischen Askoliasmos oder Empusae ludus zusammengestellt. Im modernen Spiel sucht der aus einem Loch auf einem Bein hüpfende Fuchs die andern mit einem Plumpsack zu werfen, im antiken versucht der die dämonische Empusa Vorstellende einbeinig auf einem Schlauch zu hüpfen. In Deutschland ist mir die Einbeinigkeit als Charakteristikum von Dämonen nicht bekannt; doch haben wir die mit dem Plumpsack schlagende Tiergestalt schon früher als verkappten Dämon erkannt, und so mag hier eine ältere, in Deutschland nicht mehr oder nur in Spuren (stelzfüssige Geister und Gespenster werden sich wohl auftreiben lassen) vorhandene Vorstellung sich hier erhalten haben. In England tritt manchmal Gans und Gänserich für den Fuchs ein, wie in Deutschland etwa auch der Einbeinigkeit zuliebe der Storch, dessen Gestalt wieder die verfolgten Kinder in Frösche verwandelt hat (Böhme II, No. 456). Wenn die heidnische Zeit sich die Dämonen gerne einbeinig dachte, so begreift es sich, wenn ins Christliche übersetzt, der Engel einbeinig die in einem Steinchen repräsentierte Seele durch die auf der Erde gezeichneten 7 Himmel ins Paradies bugsieren muss. (Böhme II, No. 451. Züricher No. 1030. Gomme 1, 190. 223 ff., besonders S. 226 f. Cock en Teirlinck 1, 314.) Wenn durch die Zahl 7 veranlasst, dann die Wochentage oder anderes (a. a. O. und Züricher No. 1029) an Stelle von Himmel und Paradies treten, so ist dss natürlich spätere Entwicklung. Ob das alte Troja-Spiel etwas damit zu tun hat (Gomme 1, 227. 2, 310), will ich dahingestellt sein lassen. Dass im erwähnten Spiel vom „Seelen wägen"

die Seele als Kind, hier aber als lebloser Gegenstand erscheint, verschlägt nichts: nicht nur in verschiedenen Spielen, sondern im selben Spiel erscheinen neben einander solche disparate Vorstellungen verwendet. So in dem bekannten „Stirbt der Fuchs, so gilt der Balg“, wobei ein Licht herumgereicht wird; bei wem es erlischt, der muss ein Pfand geben (Böhme II, No. 573. Züricher No. 1047—1049). Dazu sagt man in Frankreich „petit bonhomme vit encore“, so lange das Herzchen brennt, endlich „petit bonhomme est mort“, wenn es erlischt, in England „Jack's alive and likely to live, If he dies in your hand, you've a forfeit to give“ (Gomme 1, 256. 2, 111. 413), oder „Jack's alive and in very good health, If he dies in your hand you must look to yourself“ (Tylor, Die Anfänge der Kultur, übers. von Spengel u. Poske 1, 76). Tylor hat wohl mit Recht damit den wirklichen oder angeblichen Brauch der mittelalterlichen Ketzersekte der boni homines zusammengestellt, die ein Kind töteten, das sie noch atmend, mit dem Spruche „petit bonhomme vit encore“, von einem zum andern gehen liessen, auf dem aber den Geist ruhend wähnten, in dessen Armen das Kind den letzten Atemzug ausstiess. Aber in Deutschland ist das Licht, das die Seele des sterbenden Kindes repräsentiert, zugleich ein Fuchs oder sonst ein Tier (Katze, Kuckuck). So ist bei dem Spiel, das Deutschland und England kennen, in dem ein Ball, der die „Sau“ (auch die „Katze“) heisst, in ein bestimmtes Loch getrieben werden muss (wie in obigem Spiel der vom Plumpsack Getroffene als neuer Fuchs ins Loch getrieben wird), unter der „Sau“ wohl auch ursprünglich ein Dämon gemeint, den man jagt, der nun aber sowohl unter dem Tiernamen als unter dem Ball verstanden wird (Böhme II, No. 483. Rochholz II, No. 14. Züricher No. 1012. Gomme 1, 63. 2, 209; vgl. Rolland S. 165).

Ich glaube nämlich durchaus nicht, dass überall, wo im Kinderspiel ein Tier erscheint, dies deswegen ein altes Dämonenspiel gewesen sein müsse. Die Kinder spielen ja in einem fort Rollen, bald die von erwachsenen Menschen, bald die von Tieren oder leblosen Gegenständen. Wenn die Kinder Pferdchen spielen, das eine als Kutscher, das andre als Pferd, so ahmen sie einfach die Droschken nach, die sie auf der Strasse sehn. Und wenn die Kinder von einer Hasenjagd erzählen hören, dass die Hunde die Spur des Hasen verfolgt hätten, so erfinden sie leicht das in der Schweiz und England verbreitete Spiel (Züricher Nr. 1015. Gomme 1, 191), in dem die Hasen in möglichst krausen, in sich selbst zurückführenden Linien in den Wald voraus laufend, ihre Spur durch Papierfetzen andeuten und von den verfolgenden Hunden in ihrem Versteck aufgestöbert werden müssen. Aber so viel wird man nach den bisher beigebrachten Belegen doch wohl sagen dürfen, dass das Auftreten einer Tiergestalt im Kinderspiel allerdings die Präsumption für einen direkten oder indirekten Zusammenhang mit den alten Typen des Dämonenspiels für sich hat, und dass, wenn ein Spiel mit Tiergestalt und ein solches

mit Menschengestalt sonst den gleichen Inhalt haben, das erstere die ältere Form darstellen dürfte. So glaube ich, dass in dem Wettlaufspiel vom Platzwechseln die Spiele, in denen der Aussenstehende als Katze (Cock en Teirlinck 1, 85), die im Kreise an den Bäumen oder an festen Plätzen Stehenden als Mäuse (Böhme II, No. 566. Gomme 2, 88), oder als Vögel (Böhme II, No. 563), oder als Maulwürfe (*Schär*, das ist wohl der ursprüngliche Sinn der Frage „wo lauft die [für älteres der] Scheer?“ alles andere sind spätere Entstellungen; Böhme II, No. 567[1]) bezeichnet werden, die Priorität vor denen haben, in denen jede Andeutung der Tiergestalt fallen gelassen wurde (Böhme II, No. 563—565. Züricher No. 1021).

So glaube ich, dass das englische Spiel, in dem einer mit ineinander geflochtenen Händen, aus denen (nach der sinnreichen Vermutung der Mrs. Gomme als Andeutung einer Tiergestalt) die Daumen als Hörner vorstehen, die andern fangen muss (Gomme 1, 227), älter ist als das bernische oder niederländische, in denen er es mit glatt gefalteten Händen tut, um deren willen er der ‘Prior’ oder ‘Pater’ (in den Niederlanden aber doch auch das ‘Reh’) genannt wird (Züricher No. 1018. Cock en Teirlinck 1, 81. 92). Oder wenn in dem Spiel, wo einer allein steht, die andern paarweise hinter ihm, um auf ein Zeichen der eine rechts, der andre links an ihm vorbeizulaufen und sich vor ihm zu vereinigen, ehe er sie haschen konnte, wovon dieser eine das ‘Böckchen’ heisst (Böhme II, No. 370), dass das älter ist, als wenn er der einsame Witwer, der Hauptmann, der Häscher (a. a. O.), oder der ‘Heraus’ (Züricher No. 1019) oder der Klopfer (*the clapper*, Gomme 1, 351) genannt wird. Natürlich sind auch hier allerlei Fehlschlüsse möglich: wenn in dem mit Wettlauf zum Ziel und Anklopfen daran verbundenen Versteckspiel, wo der Fänger mit vorm Gesicht gehaltenen Händen bis zu einer bestimmten Zahl zählt, bis wohin alle versteckt sein sollen (Züricher No. 1004. 1005. Gomme 1, 150) — wenn da etwa einmal der Verfolger blinde Maus (Rochholz II, No. 22) oder die Verfolgten Kuckuck genannt werden (Böhme II, No. 371), so kann das erste einfache Übertragung von dem bekannten Spiel, das andere aus dem Ruf „Kuckuck“ (aus „Guck, guck“? aber auch französisch „faire coucou“) der kleinen Kinder, wenn sie die Hände vorm Gesicht halten oder sich sonst verstecken, entstanden sein.

Auch Ringelreihen sind oft ihrem Texte nach Reste hierher gehörige Spiele. So vor allem der bekannteste „Ringelringelreihe. Sind der Kinder dreie, Sitzen auf dem Holderbusch, Schreien alle: husch — husch — husch.“ Dabei hocken die im Kreise sich Drehenden nieder. Nun kann der Ruf

1) Das bereits entstellte Spiel mag nach Italien gedrungen sein, wo es *forbicetta* heisst (Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 392). Die Tatsache, dass, wenn zwei Paare zugleich Platz wechseln, dadurch die Figur eines schrägen Kreuzes entsteht, die mit einer Schere ja eine gewisse Ähnlichkeit hat, mag zur Entstellung beigetragen haben.

„husch“ nach allgemeinem Sprachgebrauch nichts anderes bedeuten als eine Aufforderung. sich zu verstecken, der dann durch das Niederkauern entsprochen wird. Und **auf** dem Holderbusch sitzen nur Vögel. Es liegt also ein ähnliches Spiel zu Grunde, wie das vom Vogelsteller, der ruft: „Vöglein husch, setzt euch nieder untern Busch!“, worauf die die Vöglein darstellenden Kinder sich niederkauern müssen, ehe sie von seinem Plumpsack getroffen werden (Böhme II, No. 430). Nur dass das Ducken unter die Zweige einem Vogelsteller gegenüber wenig Sinn hat, wohl aber einem Stossvogel gegenüber, der wohl früher diese Stelle einnahm wie in dem deutschen und englischen Spiel vom Habicht und den Hühnern (Böhme II, No. 379. Rochholz II, No. 27. Züricher No. 1014. Gomme 1, 151. 201. 2, 192). Dabei ist festzuhalten, dass nach Ausweis der von Böhme II, No. 41—64 gesammelten Varianten „Sitzen **auf** dem Holderbusch“ die ursprüngliche Form darstellt, „Sitzen **unterm** Holderbusch“ oder „Tanzen **um** den Holderbusch“ erst neuere Umdeutungen sind, trotzdem die erste derselben „Sit **below** the gooseberrybush“ (Gomme 2, 109) auch nach England gewandert ist. Die Zahl 3 in der zweiten Zeile ist natürlich dem Reim zu verdanken, der sich hier auch in den Varianten (Meie, Chraije) produktiv erwiesen hat. Dass ein Holderbusch vorkommt, zeugt nur für die Beliebtheit des Strauches, nicht etwa für die Verehrung der „Holda“. Das unverständlich gewordene „husch — husch — husch“ ist da und dort in „duck — duck — duck“ oder in „Bodehock“ geändert worden und hat die Änderung „Holderstock“ nach sich gezogen. Eine viel weiter greifende Änderung ist es, wenn statt des „Ringe-ringe-reihe“ in der ersten Zeile „Ringe-ringe-rose“ eintritt (Böhme II, No. 79—83), was die eigentlich in England herrschende Form ist (Gomme 2, 108). Ob diese Form etwa von England nach Deutschland gewandert ist, wie umgekehrt die erste vielleicht von Deutschland nach England? Man hat bisher die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit von Entlehnungen zu wenig in Rechnung gezogen, aus der Übereinstimmung zwischen germanischen Völkern zu rasch auf urgermanischen, zwischen verschiedenen indogermanischen auf urindogermanischen Ursprung geschlossen. Aber man denke an den grossen Einbruch, den die englischen Spiele (Tennis, Football u. a. m.) in unserer Zeit in Deutschland gemacht haben, an englische und französische Bonnen und Gouvernanten, an čechische und slowakische Ammen in Österreich. Der umgekehrte Einfluss wird sich schwerer nachweisen lassen, doch haben immer Heiraten hinüber und herüber stattgefunden, und deutsche Mütter werden die Kinderspiele ihrer Jugend importiert haben. So ist die Frage beim Pfänderauslösen „Was soll das Pfand in meiner Hand?“ (Böhme S. 680. Rochholz S. 367. Züricher No. 1056) oder in England „Hier ist ein hübsches Ding, und was soll dem Eigentümer dieses hübschen Dings geschehen?“, trotz Rochholz’ Hinweis auf germanisches Gerichtsverfahren, vielleicht doch nicht alt. Auch wo ich wie hier oder wie bei

einigen Arten der Auslösung des Pfandes nur deutsche und englische Belege beibringen kann, würde ich eine Vermittlung der beiden durch Frankreich nicht für ausgeschlossen halten. So etwa bei der Wahl der drei Blumen, die auf verschiedene Personen verteilt werden, worauf das wieder hereingerufene, pfandauslösende Kind gefragt wird: „Was machst du mit dieser? mit jener? mit der dritten Blume?“ (Züricher No. 1064. Gomme 2, 255; mir auch aus Wien bekannt). In Frankreich und der Schweiz werden geübt: der Nonnenkuss durch eine durchbrochene Stuhllehne hindurch und der Kapuzinerkuss über die Achsel (Züricher No. 1061. Rolland S. 181. 182), oder das Abkauen eines Fadens von zwei Enden, bis die Lippen der kauenden Kinder sich in einem Kuss berühren (Züricher No. 1062. Rolland S. 182), die ersten in Frankreich bereits im Jahre 1816, das zweite daselbst 1825 zuerst belegt und sind in der Schweiz sicher importiert.

Modernen Ursprung zeigt schon der Gegenstand der Aufgabe, Briefträger zu sein, der so viel Küsse oder Schläge bekommt, als der Brief Siegel hat (Züricher No. 1057), in England so viel als der Brief Frankierung trägt, oder nur einen Kuss vom Adressaten, was „Amerikanische Post“ genannt wird (Gomme 2, 404). Auch wenn in Bern die Kinder „Tag und Nacht“ spielen, genau wie seinerzeit in Griechenland sich in eine Tag- und eine Nachtpartei teilend, von denen bald die eine bald die andre als Verfolger fungiert, nur dass das in Griechenland durch das Scherbenlos (daher der Name des Spiels „Ostrakinda“), in Bern durch die Willkür eines aussenstehenden Knaben bestimmt wird (Züricher No. 1024; vgl. Rochholz S. 424) — so möchte ich diese Gleichheit lieber der Einführung durch einen modernen Pädagogen zuschreiben als urindogermanischer Gemeinschaft. Wenn anderseits das ‘digitis micare’ der Römer in verschiedener Form bei verschiedenen gegenwärtigen europäischen Nationen, aber auch in Asien und Australien vorkommt, so möchte ich für einige Formen wenigstens selbständigen Ursprung und nur zufälliges Zusammentreffen in der Grundidee mit dem antiken Spiel anerkennen (Böhme II, No. 523—527. Züricher No. 1032. Gomme 1, 46. Tylor 1, 74f.).

Abergläubische Übungen (nicht blosse Vorstellungen), die in einem Kinderspiel vorkommen, werden ein gewisses günstiges Vorurteil für das Alter seiner Grundlage erwecken. Denn die Nachahmung durch die Kinder setzt immer eine gewisse Häufigkeit voraus, die mit der fortschreitenden Kultur abnimmt. Natürlich nur seiner Grundlagen; denn nach einem bereits bestehenden Typus können sich noch in spätester Zeit neue Spiele bilden. So muss das in Deutschland und England verbreitete Spiel, in dem es verboten ist, Ja und Nein, Schwarz und Weiss zu sagen (Böhme II, No. 576. Züricher No. 1044. Gomme 2, 24), in dieser Form nicht gerade alt sein; die Idee eines solchen ‘Tabu’ ist es aber sicher, hat Varianten in allerhand Wortaberglauben und würde einem heutigen

Menschen schwerlich von selbst in den Sinn kommen. Ein eben solches 'Tabu' ist das noch weit häufigere Verbot zu lachen. So ist der Aberglaube, dass zur Haltbarkeit eines neuen Baues Blut eines lebendigen Wesens notwendig sei, noch jetzt weit verbreitet; noch vor wenigen Jahren hat man einmal eine lebende Katze in einem Wiener Neubau eingemauert gefunden; dennoch liegt die Zeit lange hinter uns, in der man in feierlicher Weise das Los entscheiden liess darüber, wer aus der Gemeinde oder den Kriegsgefangenen sein Blut für den Aufbau oder Wiederaufbau einer Brücke hergeben solle. Einen solchen oder ähnlichen Gesellschaftszustand setzen aber wohl die (in England am besten erhaltenen) Spiele voraus von der Londoner (Gomme 1, 333. 2, 25), Magdeburger, Merseburger, Meyerschen, Prager, Wehlauschen, Hogen-Dohrschen, polnischen, spanischen, holländischen, steinernen, goldenen, eisernen, grünen, Ameisenbrücke (Böhme II, No. 289—322. Züricher No. 974. Cock en Teirlinck, 1, 234 ff.), dem Ostertor, St. Nicolaus-, Gloria-Tor (Böhme II, No. 289. Rolland S. 140. 141). Meistens hat sich ein Anhang angeschlossen, in dem der Gefangene noch zwischen den beiden Kindern, die die Hälften des Brückentorbogens mit ihren Armen bilden, zu wählen hat; sie führen im Geheimen besondere Namen und die Wählenden werden je nach der Wahl, die sie treffen, Engel oder Teufel, was an früher erwähnte Spiele erinnert. Wenn speziell die Namen 'Sonne' und 'Mond' dabei beliebt sind (a. a. O. und Gomme 2, 221), so hat das keine weitere Bedeutung, wie überhaupt dieser ganze Anhang keinen integrierenden Bestandteil des ganzen Spieles bildet.

Manchmal ahnt man einen Zusammenhang mit irgend einem abergläubischen Brauch, ohne denselben doch recht fesstellen zu können. So sind in einigen obenerwähnten Spielen die Kinder nach den Namen der Wochentage benannt worden. Heilige, die die Namen der Wochentage tragen, erscheinen vor allem bei Slaven und Griechen, aber auch in Deutschland finden wir Spuren des Gebrauchs. In England und Amerika gibt es ein Ballspiel, in dem die 7 Mitspielenden die Namen der Wochentage (oder wenn es 12 sind, die Namen der Monate) tragen; jeder mit Namen aufgerufene muss schnell hinzu springen und den aufgeworfenen Ball fangen (Gomme 1, 389). In Amerika hat er dann das Recht, den davonlaufenden anderen „Steht" zuzurufen und einen mit dem Ball zu werfen; das gehört eigentlich zu einem andern in Bern und England selbständig vorkommenden Ballspiel (Züricher No. 1013. Gomme 1, 14). Auch in Bern kommt ein Ballspiel mit Wochentagen vor, aber nur von einem gespielt (Züricher No. 1034): Man wirft den Ball auf und nennt dazu einen Wochentag. Beim Sonntag macht man irgend ein besonderes Kunststück. Mrs. Gomme vermutet vom englischen Spiel, dass es ursprünglich zum Erforschen der Zukunft benutzt wurde, wie solches ja noch heute bei einigen englischen Ballspielen der Fall ist (Gomme 1,

13. 297). Aber man sieht nicht recht ein, wie das in der Art des englischen Spieles geschehen sollte. Viel eher würde sich die Natur des bernischen dazu eignen, etwa den Wochentag zu bestimmen, an dem ein gewisses Ereigniss eintreten soll. Wir hätten dann hier einen Fall der sonst in Deutschland nicht belegten 'Ball-Divination' als Grundlage des Spiels anzunehmen. Auch die Beschwörungsreime, die an den Ball gerichtet werden, finden sich infolgedessen in Deutschland nicht, vielleicht sind aber andere Reime, die beim Ballspiel gesungen werden, teilweise aus solchen entstanden (Züricher No. 1036—1038); freilich finden sich solche Reime ohne Beschwörung auch in England (Gomme 2, 406). Singen beim Ballspiel kennt schon Homer, und eins der englischen Liedchen „Spiel, spiel! Ball, Ball! Zwanzig Mädchen in einer Reihe, nicht ein Bursch unter ihnen allen", hat auffallende Ähnlichkeit mit dem bekannten altdeutschen „Swaz hie gât umbe, daz sint allez megde, die wellen âne man allen disen sumer gân". Andre Liedchen wieder schildern uns anschaulich die künstlichen Bewegungen während des Ballspiels (Böhme, Anhang No. 69. 70. Züricher No. 1039—41).

Einen verdunkelten, abergläubischen Brauch ist man auch geneigt, in dem mehrfach in der Schweiz, in Oberhessen, und im Siegerland (Züricher No. 988. Rochholz II, No. 64. Böhme S. 717. Ztschr. f. hd. Mda. 3, 267), nachgewiesenen Kinderspiel zu sehen, in dem zu einem Kind, das 'Eeli' genannt wird (das bernische 'Herreli' ist wohl das nächste Missverständnis für 'Herr Eeli', woraus dann anderwärts einfach 'der Herr' geworden ist), die andern, die sich allerlei Tiernamen beilegen, nach einander herangehen und ihm auf den Fuss treten mit der Begründung „weil ich ein armes Tierlein bin". Ein Wettlauf, mit dem 'Eeli' als Ziel, schliesst sich an. Steckt hinter 'Eeli' der Name eines Baumes? In England gibt es ein Spiel, in dem ein in der Mitte Stehender der 'Erlenbaum' (Eller tree) heisst, die andern bewegen sich in einer Spirallinie um ihn herum, bis er ganz eingewickelt ist, dann springen sie in die Höhe, rufen 'ein Binkel Lumpen' und suchen einander (nicht dem 'Baum') auf die Füsse zu treten. Mrs. Gomme (1, 119) vermutet eine Art Baumkultus dahinter. Sonst spielt der Fuss (oder Schuh) speziell eine gewisse Rolle im Hochzeitsceremoniell, worüber Satori im vierten Bande dieser Zeitschrift ausführlich gehandelt hat. Bekannt ist die Art, wie die Göttin Skahi und Saxos Regnilda ihren Bräutigam nach den Füssen wählen. Häufiger ist's die verhüllte Braut, die auf diese Weise aus verschiedenen andern herausgefunden werden muss. Auf einen Hochzeitsbrauch in Berry hat Liebrecht, Zur Volkskunde S. 407, hingewiesen. An den Füssen wird nach der Sage von der Geburt Karls des Grossen die echte Bertha erkannt. So glaube ich, dass, wenn die Füsse im Kinderspiel zum Losen verwendet werden (Züricher No 978), dass das auf ein älteres Hochzeitsspiel zurückgeht. Und auch die oben behandelten Spiele, in denen die Kinder an den Strümpfen erkannt werden sollen.

dürften daher Einflüsse erfahren haben. Dass anderwärts dieser Hochzeitsbrauch des „Herausfindens der Rechten" zur Vermischung mit dem Blindekuh-Spiel geführt hat (Maclagan, The games and diversions of Argyleshire S. 40), begreift sich leicht.

Demselben Vorstellungskreise gehört es an, wenn ein Spiel, dessen Hauptinhalt eine Brautwerbung ist, die einleitende Zeile „Es kommt ein Herr mit einem Pantoffel" bekommt. Ursprünglich aber ist diese erste Zeile nicht, vielmehr lässt sich der Text dieses Spieles freilich in ziemlich hypothetischer Weise aus den von Böhme II, No. 268—288 (Züricher No. 971—973) mitgeteilten Varianten etwa folgendermassen rekonstruieren:

Es kommen drei Herren aus Nonnenwörth. Heisa jubilate!
„Was wollen die drei Herren aus Nonnenwörth?"
Ist der Vater nicht zu Haus?
„Was soll der Vater denn zu Haus?"
Er soll ein kleines Briefchen schreiben.
„Was soll denn in dem Briefchen stehn?"
Wir wollen die jüngste Tochter haben.
„Was wollt ihr mit der jüngsten Tochter tun?
Wir wollen sie in ein Kloster tun.
„Die jüngste Tochter geben wir nicht."
Wir wollen ihr einen Mann verschaffen.
„Was wird das für ein Mann wohl sein?"
Das wird der N. N. sein:
„So nehmt die jüngste Tochter hin."

Dass hier ursprünglich ein Gesellschaftsspiel der Erwachsenen zu Grunde liegt, hat Bolte in dieser Zs. 4, 180 [vgl. 6, 98] überzeugend nachgewiesen; es mag dieses Gesellschaftsspiel aber, so seltsam es scheint, schon früh unter die Kinder gedrungen sein, wenigstens finde ich ein ähnliches in Kesslers Sabbata (hsg. vom histor. Verein des Kantons St. Gallen. 1902, S. 11) aus dem zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts: die wil bißhar die zit under der papstischer thyranny nit hat mögen erliden, das iemat wiser und gelerter den gitigen grempel .... habend dörfen antasten, strafen und offenlich ußzeschrien: hat Gott der Herr .... durch den mund der ainfaltigen, schlechten jungen maitlin, so die uf der gassen ir kindesche kurzwil tribend, umb den palmen singenden, lange[1]) zit her, dann üwer grossmůtter verdenken mög, und ir, min liebste kind, nach teglich von üwren gespilelin hörend, ußschrien und singen laßen:

namlich wie zwo nonnen oder clausterfrowen, so wol rainigkeit gelobt, aber in irem fleisch an ander regiment und empfindtnus tragend, für den bischof kerend, begerende, damit sy nit in

1) lange nicht etwa in langer zu ändern; denn dann steht auch nach einem Positiv, vgl. Kraus, Zs. f. d. öst. Gymn. 1892, S. 1104. Also setzt Kessler die Entstehung des Spiels länger als zwei Generationen vor der Reformation an.

schantlich hûry ußbrechend, erlobnus eeliche pflicht anzenemen, mit solichen worten:

Gnediger herr der bischof
wir bittend üch umb das rote gold,
das ir uns wellend entschlachen den ban,
erloben uns zwen junge man.

Und dieweil hierinnen der bischof ainen ufzug nimpt und sy der bit nit wil geweren, sam eelich werden den gaistlich genannten personen sünd und verbotten sye, gebend dem bischof die clausterfrowen antwurt, verwisend im sin überflüßige hûry, sprechende:

Ir möchtend wol ain bischof sin
mit zwein hùren oder mit dry;
ir soltend ain biß-schof[1]) haißen,
ir hütend billich der gaißen.

Dieses Kinderspiel ist ja freilich älter als die belegten Gesellschaftsspiele, kann aber seinem ganzen Inhalt und Charakter nach nicht als Kinderspiel entstanden sein, sondern muss aus einem Spiel der Erwachsenen hervorgegangen sein, das dem von Bolte im 17. Jahrhundert nachgewiesenen verwandt gewesen sein muss. Diesem alten Gesellschaftsspiel, das uns nur in Bruchstücken erhalten ist, steht der moderne schwedische Text ziemlich nahe:

Hier kommen die stolzen Nonnen aus dem grünen Walde.
Was wollen die stolzen Nonnen?
Sie wollen mit dem Bischof sprechen.
Der Bischof ist nicht zu Hause.
Wo mag er denn sein?
Er ist in seiner Schreibkammer.
Wie lautet, was er schreibt?
„Dieser Brief lautet so, dass der Jüngling die Jungfrau kriegen soll“, oder
„Der Mönch soll zu der Nonne gehn.“

Der Refrain ist immer „Domine“ und „Cito, citissime, herr Domine“. In der ersten Zeile erscheint überall „die stolzen oder kecken Nonnen“, nur in einer Nachricht statt dessen „die Gecken und Nonnen“. Böhme S. 520 sträubt sich gegen Boltes Annahme der Herleitung des Kinderspiels aus diesem Gesellschaftsspiel mit sehr schwachen Gründen: wenn Kretzschmer sagt ‘dieses Lied (!) wurde früher allgemein und wird noch an einzelnen Orten in der Maienzeit gesungen, wenn man die Vielliebchen auszurufen pflegt’, so kennt man die Verlässlichkeit der Kretzschmerschen Volksliedersammlung zu genau, um diesem Zeugnis irgend einen Wert beizumessen. Natürlich war es nicht gerade einer der erhaltenen Texte des Gesell-

1) So ist statt des überlieferten bischof hier zu lesen, damit der bekannte Witz herauskommt. Aber vielleicht ist gar die Überlieferung von den Herausgebern in ihrer Scheu vor überflüssigen Doppelkonsonanten hier geändert worden.

schaftsspiels, der zu Grunde lag: in dem, von dem das Kinderlied ausging, mögen die Nonnen bereits aus dem Kloster Nonnenwörth (im Chiemsee) gekommen sein, dessen Nähe zu dem Mönchskloster Herrenwörth nicht bedeutungslos sein wird für Entstehung oder Entwicklung unseres Spiels. Dann dürfte der Bischof (oder Papst?) als „geistlicher Vater“ angesprochen worden sein, was dann Veranlassung gab, ihn als wirklichen „Vater“ misszuverstehen, worauf durch Umstellung der betreffenden Zeilen die Sache noch undeutlicher wurde. Dann ist das Ganze — und insofern hat Böhme in gewisser Weise recht — nach dem Typus eines Kinderspiels umgearbeitet worden, das wir in verschiedenen Formen in England finden: von den drei Herzögen, Rittern oder Seeleuten (Gomme 2, 233—289), die um eine Braut werben, erst abgewiesen, endlich aber angenommen werden. Das geht ja wohl in letzter Linie auf Nachahmung wirklicher Brautwerbung zurück bezw. auf einen alten Hochzeitsreigen. Was aber Mrs. Gomme aus der Mehrzahl der Bewerber (oder Werber) auf prähistorische Verhältnisse der Ehen von Stamm zu Stamm schliesst, dürfte wohl zu weit gehen.

„Nonnenwörth“ ist mir die wahrscheinlichste Grundlage für „Ninive, Nunnefähr, Nonnefri, Linafri, Liniensee, Lünefeld, Württemberg“ der Überlieferung, sowie *iubilate* für die verschiedenen *vipilatus*, *fifilatus* usw. Letztere könnte auf eine ursprüngliche schriftliche Überlieferung weisen mit Verlesung von *iu* als *ui*. Statt der drei Herren oder Männer erscheinen oft nur zwei oder einer. Die Frage nach dem Vater wird oft durch die direkte Frage nach der Tochter ersetzt und die Aufforderung, einen Brief zu schreiben, fallen gelassen. Das Klosterleben wird oft breit ausgeführt, mit Zügen aus einem andern Spiel, das mir aus Frankreich bekannt ist (Rolland S. 70) oder es fehlt auch ganz. Auf die Weigerung, die Tochter herauszugeben, wird vielfach mit Drohungen geantwortet, die wohl auch einem andern Spiel entnommen sind, da ähnliche in einem englischen Spiel (Gomme 2, 343) wiederkehren. In dem entstellten Refrain tritt statt des „Heisa“ vielfach „Kaiser“ ein, wodurch das folgende als ein Name gefasst und oft als „Pilatus“ zurechtgelegt wird. Dieser „Kaiser“ erscheint dann häufig auch als der Bräutigam oder ein andrer Potentat an seiner Stelle.

Auch sonst erscheinen Hochzeitsreigen als Kinderspiele. So das in ganz Deutschland verbreitete: „Es kommt ein lustiger Springer herein, schüttelt mit dem Kopf, rüttelt mit dem Rock, stampft mit dem Fuss“ (Böhme II, No. 228. Züricher No. 957. A. Tobler, Das Volkslied im Appenzellerlande = Schriften der schweiz. Ges. f. Volkskunde 3, S. 73), welcher lustige Springer dann ein anderes Kind zu sich herwinkt und mit den Versen „Komm, wir wollen tanzen gehn, die andern müssen stille stehn“ mit ihm herumtanzt. In England sind die entsprechenden Spiele „Here comes a lusty wooer“ oder „Here comes a jolly hooper“ oder „rover“ oder „sailor-boy“ (Gomme 1, 202. 287. 293—96) dialogisch ausgeführt und deutlicher als Brautwerbespiele kenntlich.

Interessant und merkwürdig ist dabei die häufige Verbindung von Tod und Liebesleben, von Begräbnis- und Hochzeitsceremoniell. „Da oben auf dem Kirchhof, da steht ein blauer Stein, und wer den Schatz verloren hat, der nimmt zwei für ein'n", so beginnt ein verbreitetes Kinderspiel (Böhme II, No. 220—224). Darauf nimmt der innerhalb des Kreises stehende ein zweites Kind, gibt ihm die Hand, grüsst es und küsst es und nimmt von ihm wieder Abschied. Dasselbe ist der Sinn eines andern, noch verbreiteteren Reigens (Böhme No. 201—216. Züricher No. 956), der beginnt: „Grünes Gras, grünes Gras unter meinen Füssen, ich hab' verloren meinen Schatz, ich werd' ihn suchen müssen." Der Sinn ist hier etwas verdunkelt, aber aus den englischen verwandten Spielen erfahren wir, dass das „grüne Gras" das eines frischen Grabes auf dem Kirchhof ist. Denn dort wird der Anfang des Textes des einen Spiels, der beginnt „A dish, a dish, a green grass" (Klatsch, klatsch, grünes Gras), im schottischen Tiefland noch wirklich bei der Einsegnung von Leichen gesungen. Die Fortsetzung im Kinderspiel ist wie im deutschen: Werbung um ein Mädchen des Kreises und Erhörung desselben. Ein verwandtes Spiel lässt diese Fortsetzung vermissen: „Grüner Sand, grüner Sand, dein Gras ist so grün. Die schönste Jungfrau, die jemals lebte, haben wir gewaschen, getrocknet und in Seide gewickelt und ihren Namen mit Feder und Tinte niedergeschrieben. Die schöne Anna, dein Treulieb, ist tot, und sie schreibt dir einen Brief, du sollst deinen Kopf herumdrehn." Einem aus dem sich drehenden Kreise wird es mitgeteilt, dass seine Geliebte gestorben sei, darauf dreht er sich herum und tanzt im Kreise weiter mit dem Gesicht nach aussen. Herumdrehen der Leidtragenden als Begräbnisbrauch hat Mrs. Gomme in ihren Erläuterungen zu diesem Spiel nachgewiesen (Gomme 1, 153—183). Ähnlich ist wohl der Sinn eines in Deutschland beliebten Reigens mit Umdrehen, dessen arg entstellter, in vielen Varianten erhaltener Text auch eines der Mädchen zum Umkehren auffordert, deren Liebster, nachdem er sieben Jahre (mit ihr zusammen) gelebt hat, ihr den Kranz von grüner Weide (der Witwe?) bescherte (Böhme II, No. 88. 121. Züricher No. 943—46). Ein deutsches Kinderspiel, das mit Tod endigt, ist in England in ein Hochzeitsspiel umgewandelt. Es ist die traurige Ballade von Mariechen, das auf einem Stein sitzt und weint. Ihr Bruder kommt und fragt sie: „Mariechen, warum weinest du?" Sie ahnt ihren nahen Tod. Ihre Ahnung erfüllt sich: der stolze Fähnrich (der böse Georg) sticht ihr sein Messer ins Herz. Es ist ein kindlicher Ableger der alten Blaubartballade. Varianten lassen den Bruder selbst den Mörder sein. Alle Aktionen werden von den Kindern nachgeahmt (Böhme II, No. 350—352. Züricher No. 961—965). In England beginnt auch ein verbreitetes Kinderspiel in gleicher Weise: „Die arme Mary sitzt und weint." Der Chor fragt: „Mary, warum weinest du?" Aber der Grund ihres Kummers ist hier ein ganz andrer: weil sie keinen Liebsten hat. Ich glaube, dass er

gestorben ist, wie in einer Variante wirklich gesagt wird, analog den oben erwähnten Spielen. Sie wird aufgefordert, sich einen aus dem Kreise zu wählen: der Hochzeitsreigen schliesst sich an (Gomme 2, 47).

Dass jemals in weitem Umkreis Hochzeits- oder Liebesreigen einen integrierenden Bestandteil des Begräbnisceremoniells ausmachten, wie Mrs. Gomme anzunehmen geneigt scheint, möchte ich nicht mit Bestimmtheit behaupten. Wohl aber scheint das bei Erntebräuchen der Fall gewesen zu sein. Der Text eines in England weit verbreiteten Spiels, immer mit den entsprechenden Aktionen verbunden, verläuft folgendermassen: „Keiner von euch weiss, wie Hafer, Bohnen und Gerste wachsen. So säet der Sämann seinen Samen aus; so steht er und ruht, stampft mit dem Fuss, klopft in die Hand und dreht sich um, das Land zu beschauen auf eine Genossin wartend.“ Darauf Wahl eines Mädchens aus dem Kreise und Hochzeitsreigen (Gomme 2, 1). In Frankreich singen die Kinder: „Wer will hören, wer will wissen, wie man den Hafer säet? So säte ihn mein Vater, dann ruhte er ein wenig, stampfte mit dem Fuss, klatschte in die Hände und drehte sich um (*faisoit le tour du vilain*). Hafer! Hafer! Hafer! Möge das gute Wetter dich wiederbringen!“ In einer zweiten Strophe fragt man „wie man Hafer schneidet?“, in der dritten „wie man ihn bindet?“, dann „wie man ihn schichtet?“, dann „wie man ihn worfelt?“, endlich „wie man ihn drischt?“ und bei der Beantwortung dieser Frage drischt man auf seinen Nachbar los (Rolland S. 100). Von dem Suchen einer Genossin und Hochzeitsreigen ist nicht die Rede: nur das Stampfen mit dem Fuss mag einem alten Hochzeitsbrauch entstammen, denn es findet sich auch in dem besprochenen Reigen vom „lustigen Springer“. Wichtig aber ist das Gebet am Schluss jeder Strophe, das zeigt, dass wir es mit einem echten Erntebrauch zu tun haben. Vielleicht ist die Braut die Vertreterin eines weiblichen Korndämons, mit dem der Herr des Guts irgend eine symbolische Verbindung eingehen musste: darauf könnte etwa ein seltsames Erntespiel im Allgäu weisen (Reiser, Sagen, Gebräuche und Sprichwörter des Allgäus 2, 82ff.). Jede Spur eines Hochzeitsreigens, aber auch eines wirklichen Erntebrauchs, ist geschwunden und ein blosses Nachahmungsspiel ist daraus geworden in dem englischen und deutschen Spiel: „Wollt ihr wissen, wie der Bauer seinen Hafer (Gerste, Weizen) aussäet?“ worauf die Antwort „So, so säet der Bauer seinen Hafer aus.“ Dann Frage nach den folgenden Verrichtungen: schneiden, dreschen — dann die Frage, was er nach getaner Arbeit tut. Anderwärts schliesst sich die letzte Frage direkt an die erste an, aber spezialisiert nach dem ins Wirtshaus gehen, Schnaps trinken usw. (Gomme 2, 399. Böhme II, No. 239. Züricher No. 967). Solche Nachahmungsspiele finden sich ja in Beziehung auf alle Handwerke, wohl unabhängig entstanden (wie sicher das vom aufzunehmenden Dienstboten), vielleicht da und dort durch das Bauernspiel beeinflusst (Böhme II, No. 237—49. 612. Züricher

No. 966. 968. 983. 997. A. Tobler S. 24. Gomme 1, 117. 313. 2, 305. 438. Rolland S. 149). Auch der andere Teil dieses Bauernspiels, das Hochzeitsspiel, hat sich losgelöst und ist selbständig und mit einem kettenreimähnlichen Anhang versehen worden; in Deutschland, Holland und Belgien hat sich noch vorn ein fremdartiger Anwuchs angesetzt, England und die Schweiz hat es ohne diesen bewahrt (Böhme II, 620. Züricher No. 970. Gomme 2, 420).

Dämonenkultus, Feldarbeit, Liebesleben und Begräbnisceremonien eines primitiven Volkes haben wir im Kinderspiel wiedergefunden. Ob wir daraus viel Neues über diese Dinge erfahren haben? Nicht allzuviel, und das ist auch ganz gut: Erzeugnisse wie das Kinderspiel können im allgemeinen zur Bestätigung von bereits Bekanntem verwendet werden, will man ihnen völlig Neues abfragen, so werden die Resultate der Forschung verdächtig. „Es wäre", sagte mir einmal ein befreundeter Gelehrter, „so, als ob man aus unsern heutigen Kindermessen die katholische Messe rekonstruieren wollte, wenn sonst alle Kenntnis derselben verloren gegangen wäre."

Bern.

Der wilde Jäger im Glauben des pommerschen Volkes.[1]

Von August Brunk.

Johann Mikrälius, Rektor des Marienstiftsgymnasiums in Stettin zur Zeit des dreissigjährigen Krieges, berichtet im 5. Buch seiner Pommerschen Jahrgeschichten 1640 S. 337—341 eine lange Reihe von wundersamen Begebenheiten des Jahres 1636, die das durch die Kriegsfurie geängstete Volk in neuen Schrecken setzten und zu all der gegenwärtigen Trübsal noch bevorstehendes grösseres Unheil prophezeiten. Am Schluss der Reihe heisst es: „Auch ist ein grosser Kennlicher Reuter mit etlichen Hunden am Stricke zu Nachte von etlichen Bawer-Mägden in der Lufft mit grossem Schrecken gesehen." Diese Worte enthalten die älteste Erwähnung des wilden Jägers für Pommern. Wie Mikrälius selbst über derartige Zeichen dachte, zeigt die der Aufzählung hinzugefügte Bemerkung: „Wer diese Zeichen in den Wind schlaget, hat warlich kein Menschen, Ich geschweige ein Christen-Hertze in seinem Leibe."

1) [Vgl. J. Wahner, Die wilde Jagd in Schlesien I (Festschrift des germanistischen Vereins in Breslau 1902 S. 85—97). P. Drechsler, Mythische Erscheinungen im schles. Volksglauben I: Der wilde Jäger und Frau Holle (Progr. Zabrze 1902 No. 236). A. Olrik, Odinsjægeren i Jylland (Dania 8, 139—173. 1901).]

Wir sind in unsrer aufgeklärten Zeit nur zu leicht geneigt, auf den Glauben früherer Zeiten spöttisch als auf einen längst überwundenen Aberglauben herabzusehen. Und doch lebt der Glaube an den wilden Jäger noch unter uns im Volke fort und hat auch heute noch nichts von seinem Schrecken verloren. Anfangs der siebziger Jahre verabredeten einmal die Tagelöhner in Zeitlitz (Kr. Regenwalde), an einem Abend gemeinsam im Reckower See zu fischen und den Fang unter sich zu verteilen. Trotzdem beschlossen einige, den andern zuvorzukommen und den Zug allein zu machen. Als an dem betreffenden Abend die andern Tagelöhner merkten, dass sie zurückgelassen waren, sannen sie auf Rache und führten dieselbe auch sofort aus. Mit einem Wagen, einer Peitsche, Feuerstahl und Schwamm ausgerüstet, machten sie sich auf den Weg. Der Abend war dunkel und begünstigte daher ihr Vorhaben. Als sie auf einem ziemlich steilen Berge an der Nordseite des Sees angelangt waren, setzte sich einer der Tagelöhner auf den Wagen und knallte mit der Peitsche aus Leibeskräften, während die übrigen mit Stein und Stahl Feuer schlugen und den glimmenden Schwamm in der Luft schwenkten. So ging's den Berg hinunter in rasender Geschwindigkeit gerade auf die unten mit dem Ausziehen des Netzes beschäftigten Tagelöhner los. Diese erschraken derart, dass sie Netz und Fische im Stiche liessen und mit dem Rufe „die wilde Jagd, die wilde Jagd!“ das Weite suchten (Blätter für Pommersche Volkskunde 5, 93)[1]. Selbstverständlich würden sich die Beteiligten wohl gehütet haben, nachträglich einzugestehen, dass es ihnen mit diesem Ausruf ernst gewesen sei, dass sie noch die wilde Jagd für etwas Wirkliches hielten. Wenn schon die Gebildeten sich scheuen, über das, was sie im tiefsten Herzen glauben, öffentlich zu sprechen, so trifft das bei dem Manne aus dem Volke, zu dessen hervorstechendsten Charakterzügen die Verschlossenheit gehört, erst recht zu. Daher werden dem Volksforscher wohl viele Geschichten berichtet von Leuten, die die wilde Jagd gehört und gesehen haben sollen, selten aber wird der im Geheimen gläubige Erzähler bekennen, dass ihm Ähnliches begegnet sei. Gerade solche Selbstbekenntnisse sind aber für den augenblicklichen Volksglauben am beweisendsten. Mir erzählte eine siebzigjährige Frau in Garzigar (Kr. Lauenburg) im Anschluss an ein Abenteuer, das ein Mann namens Rohr „vor vielen Jahren“ mit der wilden Jagd gehabt haben sollte, folgendes: „Vor 20 Jahren wohnte ich in Labehn. Ich hatte für eine Nichte zu spinnen; die sagte mir: „Tante, spinnen Sie man fleissig, dass Sie's zu Weihnachten aufhaben! Dann sollen Sie auch ein Weihnachtsgeschenk haben.“ Den Tag vor Weihnachten, am Christabend,

1) Hinfort bedeutet B = Blätter für Pommersche Volkskunde; J = Ulrich Jahn, Volkssagen aus Pommern und Rügen 1889; H = A. Haas, Rügensche Sagen und Märchen, 2. Aufl.; K = Otto Knoop, Volkssagen, Erzählungen aus dem östl. Hinterpommern 1885; A-K = Asmus und Knoop, Sagen und Erzählungen aus dem Kreise Kolberg-Köslin 1898.

hatte ich's aufgesponnen und ging mit dem Garn nach Puggerschow. Auf dem Rückwege wurde es Abend, und als ich auf das Cramper Feld kam[1]), war es ganz dunkel, dass ich kaum die Bäume am Wege sehen konnte. Als ich nach den Cramper Fichten kam, liefen zwei Hunde an mir vorbei und sagten „huh", und dabei flog ihnen das Feuer aus dem Maul. Ich erschrak so, dass mir alle Glieder zitterten. Dann ging ich nach Landechow runter; da blies gerade der Hirte. Ich wär' gerne über Nacht dageblieben, musste aber wegen meines Kleinen nach Hause. Als ich nach der Berieselung kam, war es im Hauptgraben, als wenn ein Pferd mit den Vorderfüssen ins Wasser schlug. Ich blieb stehen und wusste nicht, sollte ich vorwärts oder nach Landechow zurückgehen. Dann ging ich doch weiter. Da war es, als wenn einer immer neben mir ging. Ich habe gebetet, aber immer wollte mich einer aus dem Wege drängen. Mit einmal sah ich das Licht in Labehn. Als ich näher nach dem Dorfe kam zum Graben, da schob es mich in den Graben 'rein. Ich half mir aus dem Graben. Es war von da nicht mehr weit bis zu meinem Hause, aber ich kam und kam nicht hin und kam wieder zum Labehner Ausbau. Als ich da den Drücker an der Haustür aufdrückte, sagte der Mann: „M . . . . . sch, wo kommen Sie her?" Ich erzählte ihm und bat ihn um die Laterne. Da rief er seinen Jungen, der sollte mich nach Hause bringen. Als wir ein Ende gegangen waren, blies es ihm die Laterne aus, und dabei war gar kein Wind." In der Regel wird der Erzähler Selbsterlebtes, wenn er überhaupt davon spricht, auf eine dritte Person übertragen.

Der Sage vom wilden Jäger begegnet man in allen Teilen Pommerns, wenn auch nicht seinem Namen. Denn in einigen Gegenden, besonders im östlichen Hinterpommern, spricht man häufiger von einer wilden Jagd als vom wilden Jäger, ja in Waldow (Kr. Rummelsburg) und um Plathe soll der Ausdruck „wilder Jäger" völlig unbekannt sein (B 2, 118 51. 119 56). Auf Rügen und in Kallies nennt man ihn auch den Nachtjäger (H 15 14–15. B 8, 35), im Schlawer Kreise den „Rodjäckten" (J 26), im Kreise Bütow den Bösen (J 30 37), in den Kreisen Lauenburg und Neustettin dei Düwel (J 30 38) oder Beelzebub (J 25 33). Selten hat der wilde Jäger noch einen besonderen Namen. So hiess er früher in Rügen, wie E. M. Arndt in seinen Jugenderinnerungen 1, 401 (1818) erzählt, 'der Wode', worauf auch die von Jahn, Volkssagen aus Pommern und Rügen S. 2 angeführten Namen Waur, Waul (Rügen und Neuvorpommern. Vgl. J 10 9), Waud[2]) (Usedom-Wollin), Waurke, Wodke (Kr. Demmin. Vgl. J 10 10), Wod (Kr. Naugard. Vgl. J 18 21-22), Wotk (Kr. Fürstentum Vgl. J 23 29–32), Wuid (Kr. Neustettin. Vgl. J 25 33–34) und die noch heute in Wittow auf Rügen begegnende Form „Wor" zurückgehen (H 13, Anm. u. 18. Vgl. B 3, 17).

1) Über das Cramper Feld vgl. unten S. 189.
2) So noch jetzt in Mönchgut (B 6, 188).

Die Bedeutung des Namens ist aber dem Bewusstsein schon so entschwunden, dass z. B. ein alter Kapitän in Swinemünde sich des Ausdrucks „de Wor treckt" aus seiner Jugend noch wohl erinnerte, aber nicht mehr angeben konnte, was mit „Wor" gemeint war. — Ganz abseits steht für Pommern der Name Hackelberg, den der wilde Jäger im Harz, im Braunschweigischen und in Westfalen häufiger führt. U. Jahn will ihn in Sievertshagen (Kr. Grimmen) und in Meesiger (Kr. Demmin) gehört haben (J 8 7. 12 12. 13 13. Vgl. B 3, 118ff.). Im äussersten Osten unsrer Provinz, besonders in den Kreisen Lauenburg und Bütow, ist aus dem wilden Jäger eine Jägerin geworden (K 33ff.).

Der wilde Jäger treibt zwar nach E. M. Arndt a. a. O. „jede Nacht, Winter und Sommer" sein Wesen, doch gehört er nach dem allgemeinen Glauben mehr dem Winter an. Daneben findet man im östlichen Hinterpommern auch die Ansicht vertreten, dass die wilden Jäger vornehmlich „zur Frühlings- und Herbstzeit jagen, wenn die Zugvögel kommen und gehen" (K 59, Anm. B 9, 175); im Kreise Naugard verlegt man die wilde Jagd in den „Spätherbst beim Flassbråke" (J 18 21), was auch Haas 15 14 für Rügen bestätigt, in der Nörenberger Gegend in den Sommer (J 21 26). Auch gewisse Tage soll der wilde Jäger bevorzugen, so die Zwölften, die Zeit vom 25. Dezember bis zum 6. Januar, die ja auch sonst im Volksglauben eine grosse Rolle spielen (B 8, 11), und in den Gegenden, wo an die Stelle des Jägers eine Jägerin Margarete getreten ist, die Nacht vor dem 18. Juli, dem St. Margaretentage (K 34 63). Er liebt die Nacht, vornehmlich die Geisterstunde (B 2, 159. 4, 20. K 13 18) und die zweite Hälfte der Nacht bis eine Stunde vor Sonnenaufgang (H 11). In Culsow (Kr. Stolp) erscheint er gewöhnlich zur Zeit der Morgen- oder Abenddämmerung (K 55 106); auch sonst wird die Abendstunde vielfach angegeben (B 1, 162. 2, 119 54; K 149 302; A-K 18. J 8 7. 12 12. 15 16. 16 18. 21 26. 25 33). Der wilde Jäger scheut aber keineswegs das Licht: er erscheint auch an hellen Mondscheinabenden (H 15 15), ja einige wollen ihn (J 422 531) oder wenigstens seine zusammengekoppelten Hunde sogar am hellen Mittag gesehen haben (K 55 106). Mit der Zeit seines Erscheinens hängt zusammen, dass nicht jeder Gelegenheit hat, ihm zu begegnen; fast immer sind es Leute, die durch ihren Beruf genötigt sind, auch die Nacht im Freien oder überhaupt wachend zuzubringen: Hirten (B 2, 119 56. 59. J 11 10. 13 13–14 u. a.), besonders Pferdehüter (B 2, 118 49. 52. 159 u. a.), Holzfäller (K 13 18), Kohlenbrenner (B 2, 119 55. K 55 106), Förster (J 16 18. 19 23), Wild- oder Holzdiebe (K 12 16 u. B 3, 120), Fischer (B 2, 119 57–58; H 17 16. 18 17. J 7 4) und Müller[1]) (B 2, 118 53. J 7 5. 10 9. H 22), oder verspätete Wanderer (B 1, 162. 2, 119 54. 120 62).

Wie der wilde Jäger nach dem Volksglauben besonders in der unheimlichsten Zeit der Nacht, in der Geisterstunde, sich sehen lässt, so

1) J 6 3 ist daraus ein Arbeiter Möller geworden.

sucht er auch die Örtlichkeiten auf, die sonst jedes Menschen Fuss nachts am liebsten meidet. Auf freiem Felde hat man ihn nur getroffen, wenn wenigstens Wald in der Nähe war (B 8, 33 27. K 12 16. 13 18. A-K 18. J 8 7. 10 10). Das braucht aber nicht immer, wie einmal behauptet wird (K 59, Anm.), Laubwald zu sein; zwar wird gewöhnlich nur vom Wald im allgemeinen gesprochen, neben Buchenwäldern (A-K 18) werden aber auch Fichten- und Kieferwaldungen erwähnt (A-K 18. J 13 13). Wiederholt wird die Ausgedehntheit der Wälder und die Verlassenheit der Gegend hervorgehoben: „wilde Wälder und öde Heiden“ (H 12), „öde Berge und unwegsame Heiden“ (H 15). Darum begegnen wir dem wilden Jäger auch in den Dünen, die ja zu den ödesten Landstrichen Hinterpommerns gehören (B 2, 118 50. 4, 20. K 34 62). Vielfach ist in der Nähe des Waldes ein Moor (K 55 106) oder Ellernbruch (J 16 17. 30 37), ein Teich oder See (B 2, 117 48. K 73 148), wie etwa der Dewitzsee bei Falkenburg, der „in weitem, ödem Talbecken liegt, das von Hügeln umgeben ist, die durch die Farbe des Bodens einen düsteren Anblick bieten“ (K 149 302). Zwischen Garzigar und Labehn (Kr. Lauenburg) zeigt sich der wilde Jäger bei dem „bösen See“, wo nach dem Glauben des Volkes auch der Eingang zur Hölle sein soll (K 45 86. B 4, 116 1). Wahrscheinlich ist damit eine Helle gemeint, eine Bezeichnung, die ja öfter für tiefeingeschnittene Täler begegnet.[1]) Auch bei Pasewalk trifft man den wilden Jäger „in den Hellen“, die zur Kirchforst gehören (B 2, 120 62), und bei Freiheide (Kr. Naugard) verschwindet die wilde Jagd in einem Bruch, das die Hell heisst (J 19 23). Neben Seen und Mooren liebt sie besonders die Nähe von Waldscheiden, Grenzgräben (B 2, 117 48. 159) und Brücken (B 2, 119 58. 120 60. 10, 76 1), wo ja auch sonst allerhand Geisterspuk sein Wesen treibt. Keine Stätte aber wird vom Volke mit abergläubischerer Scheu betrachtet, als die Reste der Wohnstätten seiner Vorfahren. Es ist daher nur natürlich, wenn wir auch bei zerfallenen Burgen und Schlössern (B 1, 161. 3, 40 24. 8, 34 28. K 33 62-67) und bei alten Burgwällen (K 34 63) den wilden Jäger finden. Solche Burgwälle und hochgelegenen Warten sind im Volksglauben oft zu Blocksbergen geworden; daher zieht in Ritzig (Kr. Schivelbein) die wilde Jagd vom Hexberg aus (J 22 28).

Es ist stille Nacht, so still, dass man vor dem Geräusch seines eigenen Schrittes erschrickt. Plötzlich ertönt ein schauerliches Uhu, und mit gespenstischem Flügelschlage schwebt die dunkle Gestalt des Nachtvogels vorüber. Wieder schweigt die Natur. Da schallt aus weiter Ferne Hundegebell und Pferdewiehern herüber; durch den Wald zieht ein Wehen wie von nahendem Ungewitter, dass die Krähen aufgescheucht werden und krächzend aus ihren Horsten auffliegen. Schon hört man Hufestampfen, Wagengerassel und Peitschenknall, und dann erhebt sich in der Luft ein

1) Über Höllen und Höllenberge in Pommern vgl. B 4, 115 und 132.

Rummeln und Sausen, ein Zischen, Klappern, Poltern, Piepen und Göseln, Winseln, Keuchen, Kreischen und Pfeifen, als wenn die Welt untergehen will, und der Sturm braust daher, „dat d' Fichtzöpp ümmer so knistra und knaustra“ (B 1, 162. 2, 118 50. 119. 159. 3, 120. H 14. A-K 17. J 22 26). In das „Wauwau Huhu“ der Hunde (B 2, 119 55) mischt sich das Hetzen und Jauchzen von Menschenstimmen „Hitz hatz huss! — Hott hott hü! — Hoho hui!“ (B 8, 33 26. H 16), übertönt von einem furchtbaren „Tschu ha! Tschu ha! — Wod, Wod! Hoho! Hallo, hallo! — Tzi hau, tzi hau! Halt den Mittelweg!“ (H 11. J 6 13. 19 23). Schüsse fallen, und nun rast die wilde Jagd einher: der wilde Jäger, weit vornübergebeugt, auf schneeweissem Schimmel, einem Rappen oder feuerflammigem Ross[1]), aus dessen Nüstern Funken sprühen, ein langer, hagerer Mann in eiserner Rüstung (H 11), in Jägertracht (K 131 265) oder in schwarzem Gewand (K 55 106). Zorn und Grimm funkeln seine Augen, Feuer fliegt aus seinem Gesicht, seine Rechte schwingt die Peitsche (H 11). Vor ihm her jagen zwei oder drei schwarze Hunde mit blitzenden, feuersprühenden Augen und hängender Zunge, denen bläuliche Glut aus dem Rachen schlägt (J 18 21. K 13 18. 131 265. H 17), hinter ihm das Jagdgefolge mit der wütenden Meute.

Bald zieht er nur einige Fuss über der Erde dahin (J 422 531), bald hoch durch die Luft (A-K 17). Feuerstreifen bezeichnen den Weg, den er nimmt (K 149 302), und als er sich einst zu hoch in die Lüfte erhob, blieb die Milchstrasse am Himmel als Spur seines Zuges zurück, die davon noch heute in Pommern Wildbahn heisst (J 9 8. 25 34). Das Wild, das er jagt, sind die Tiere, die nächtlicherweile auf Raub schleichen, Wölfe, Füchse, Luchse, Katzen, Marder, Iltisse, Ratten und Mäuse, und schuldbeladene Menschen — denn er lässt kein Unrecht unbestraft (J 13 13) — Hexen und Hexenmeister, Räuber, Diebe und Mörder (H 12) und vor allem Huren und Kindsmörderinnen (B 2, 118 52. K 131 266). Diese erscheinen vielfach als schöne, weisse Jungfrauen, oft prächtig gekleidet, mit flatterndem, aufgelöstem Haar (B 8, 34 27. J 17 19)[2]); manchmal haben sie jedoch auch die Gestalt weisser Tauben angenommen (J 15 16). Die liebste Beute des wilden Jägers sind aber die Seelen ungetaufter Kinder, die bald in ihrer natürlichen Gestalt (J 19 22. 20 24), bald als Irrlichter (K 13 18) oder ebenfalls als weisse Tauben erscheinen (B 2, 117 49. J 30 38). Die Eltern sind daher sehr besorgt, dass ihre Kinder nicht ungetauft sterben, und hüten sich vor allem, Vorder- und Hintertür während der Nacht offen zu lassen, da der wilde Jäger sonst durch das Haus fährt und

1) Nur B 2, 159 wird ein Brauner genannt. Das hängt vielleicht damit zusammen, dass man dort in dem wilden Jäger einen früheren Herrn in D. zu erkennen glaubt.

2) In Kunow (Kr. Kammin) jagte er einmal eine am ganzen Körper mit Schlüsseln behängte Jungfrau (J 16 18), in Binz auf Rügen eine Seejungfrau „halb Fisch, halb Mensch und ganz nackt“ (J 7 4), bei Kniepow ein kleines Mädchen mit langen, fliegenden Haaren, den Geist einer damals verstorbenen, sehr vornehmen Dame (H 17 15).

die ungetauften Kinder mit sich nimmt (H 14)[1]. Ein sehr häufig wiederkehrender Zug der Sage ist, dass die verfolgten Jungfrauen und Kinder bei den ihnen Begegnenden Zuflucht suchen. Wer dann, womöglich mit einem Kreuzdornstock (J 15 16), einen Kreis zieht und ein oder noch besser drei Kreuze darüber schlägt, der darf getrost die Schutzflehenden zu sich in den geweihten Bezirk nehmen und braucht sich durch kein Drohen des wilden Jägers bewegen zu lassen, sie herauszugeben (B 2, 118 49. K 13 18. J 21 24). Denn nach Ablauf der Geisterstunde (J 21 24) oder bei Anbruch der Morgenröte (B 2, 118 49) ist seine Zeit um, und die Seele ist erlöst. Der gewährte Schutz wird dann durch einen Haufen Gold belohnt (J 21 24. Vgl. 23 29). Leider lassen sich viele einschüchtern und öffnen den Kreis (J 15 16) oder stossen ihre Schützlinge trotz flehentlicher Bitten wieder hinaus (J 19 22). Dann beginnt die Verfolgung von neuem, Schüsse fallen, man hört ein Freudengeschrei, „das fast dem Donner gleicht“ (H 17), und alsbald kehrt der wilde Jäger zurück. Vor ihm hängen vom Rosse herab die Verfolgten (J 9 7) oder gewöhnlich ihre Leichen mit dem Kopfe nach unten, so dass ihre Haare den Boden streifen (J 15 16). Nur einmal wird erzählt, dass der wilde Jäger eine erjagte Frau von seinen Hunden zerreissen liess (J 9 7). — Ebenso sicher wie in dem geweihten Kreise sind die Verfolgten in den Netzen von Fischern. So wies einst ein Fischer aus Diedrichsdorf den wilden Jäger, der von ihm verlangte, er solle den Inhalt seines Netzes ausschütten, ohne Furcht ab und fand nachher, als er heimkam, in dem Netze eine hübsche junge Dame (B 2, 119 57). Auch eine übergestülpte Mulde rettet vor der Verfolgung. Zu einem Bauern, der bei Kratzig (Kr. Fürstentum) dicht am Walde pflügte, flüchtete sich vor dem Wotk eine Hüne und rief ihm schon von weitem zu: „Stülp um din Mull, ik war di da wull voa betåle!“ Der Bauer tat ihr den Willen und erhielt von der Geretteten einen Sack voll Häcksel, der sich nachher in lauter blanke Taler verwandelte (J 23 29). Hin und wieder wird auch berichtet, dass der Jäger den Verfolgten nichts anhaben könne, wenn er sich noch nicht gewaschen habe (K 55 106. J 17 19). Auch ein Bach bildet für ihn ein unüberwindliches Hindernis, falls nicht einer, der ihm begegnet, seinem Pferde von dem Wasser desselben zu trinken gibt (B 2, 118 52). Hexen und Hexenmeister entkommen ihm, wenn es ihnen gelingt, durch eine Alfranke oder Hexenschlinge[2]) hindurchzuschlüpfen (H 12).

Unschuldigen Kindern und harmlosen Wanderern dagegen tut der

---

1) Als ungetauft haben wir danach alle von dem wilden Jäger verfolgten Kinder (J 6 3) und auch wohl den von ihm gejagten Knaben von 5—6 Jahren anzusehen, von dem man auf Rügen erzählt (H 16).

2) Die Alfranke ist ein kleiner Strauch im Walde, der sich gern an Bäumen emporrankt und dabei eine natürliche Schlinge bildet; eine Hexenschlinge oder ein Hexenschlupf entsteht, wenn Zweige von Bäumen natürlich so zusammenwachsen, dass sie ein Loch bilden (H 13). Alfranke heisst sonst auch die Mistel (K. Schiller, Zum Tier- und Kräuterbuch des mecklenburgischen Volkes 3, 37).

wilde Jäger nichts zu Leide (J 13 13. 15 15. 24 31). Schon von ferne macht er sie auf die Gefahr aufmerksam:

Gâh inna Middelsteg,
Denn gâha min Hunn an di biweg.[1])

Denn auf dem Mittelweg darf er ebensowenig reiten wie über einen Kreuzweg. Kommt er an einen solchen, so stürzt er mit Pferd und Mann und Maus fürchterlich über Kopf und rafft sich weit jenseits erst wieder auf. Doch auch die, die er jagt, dürfen auf Rügen dem Kreuzweg nicht zu nahe kommen (H 12), während man ihn nach einer Sage aus dem Kreise Naugard gerade aufsuchen muss, um der wilden Jagd zu entgehen (J 20 23). Am klügsten ist es, sich bei ihrem Nahen, womöglich in einem Grenzgraben (J 13 13) oder auf einem Kreuzweg, platt auf den Bauch zu legen und die Hände über das Gesicht zu falten (J 20 23). Einmal tat ein Wanderer das, wo er ging und stand; er wurde zwar auch gerettet, aber er fühlte, wie die Hunde über seinen Rücken hinliefen (J 7 5). Es genügt aber auch, wenn man kein Wörtchen sagt, sich bekreuzt und sich durch nichts in dem Stillschweigen stören lässt (J 25 33), oder wenn man dem wilden Jäger schweigend aus dem Wege geht (B 8, 33 26). Dieses letztere Mittel gilt vor allem für den, der ihm zu Wagen begegnet; wer nicht beiseite fährt, dem dreht er das Genick um (A-K 19). Ebenso hetzt er den Widerspenstigen zu Tode (J 7 5. 8 7) oder er nimmt ihn mit sich (B 3, 120), wie auch besonders die Hünen und die Unterirdischen (J 23 29). Hüten muss man sich auch, dass man nicht pfeift[2]) (H 14) und johlt (B 8, 33 26. J 18 21) oder aus Übermut in das Gebell einstimmt (K 19 29. J 13 13) und mithetzt (B 2, 119 59. J 23 28. 24 30) oder gar flucht (J 14 14) und den wilden Jäger schmäht und höhnt (H 22 18. K 150 302. J 10 9. 11 10. 20 24). Sofort verfolgen den Vorwitzigen die Hunde (K 19 29), oder er fällt, wie vom Blitz getroffen, tot nieder (B 10, 76 1), oder der Jäger glaubt, er wolle an der Jagd teilnehmen und wirft ihm den Anteil an seiner Jagdbeute zu, übelriechendes Aas (J 20 24), ein Pferdebein (B 2, 159. K 150 302), einen Menschenfuss (B 1, 162. H 23 19), d. h. entweder ein Kinder- (J 14 14) oder ein Frauenbein, das oft noch mit einem roten Strumpf bekleidet ist (B 8, 33 21. H 22 18. J 18 21). Dabei ruft er:

Heste mit jucha helpa,
Schast uck mit jâga helpa (K 150 302).

Oder: Halb Part! — Häst du wullt jâgen,
Kannst ok mit gnâgen! (J 7 5).

Oder: Häst du mit bellt,
Dann kannst du uk mit freten! (J 13 13).

---

1) B 2, 119 54. Ähnlich 2, 120 61. 3, 120. H 12, 14, 22. K 131 265. J 10 9-10. 18 20. 20 24. 24 31. Einmal redete „de Wor" Fischer mit den Worten an: „Rut ut mien Gebiet! Mien is, wat flüggt, wat krüppt, wat swemmt!" (H 20). Vgl. B 3, 120: „Du büst in min Revier drungen, du büst min!"

2) Auch den Teufel lockt Pfeifen in der Geisterstunde herbei (K 75 151. Vgl. 68 132).

Derartige unheimliche Geschenke hängen einem wie Pech an. Bisweilen sind sie nur tags da und verschwinden zur Nacht (J 23 28). Aber man mag sie noch so oft beiseite schaffen, sie kehren stets wieder (J 17 19. 18 21). Selbst wenn die Geschenke des wilden Jägers mit Hilfe der schwarzen Kunst gebannt werden, weichen sie erst beim dritten Male (J 23 28). Begegnet man jedoch glücklicherweise dem wilden Jäger zum zweiten Male, so muss er die Gabe wieder mitnehmen, wenn man ihn um Salz zu dem Fleisch bittet; „denn noch niemals hat man gehört, dass der wilde Jäger Salz bei sich führen darf" (J 10 9). Einmal hat man das Menschenbein wie eine richtige Christenleiche in einem Sarge auf dem Kirchhof beerdigt und dadurch ihren unglücklichen Träger von ihm befreit (J 18 21); ein andermal musste der bestrafte Spötter, als alles Beten nichts fruchtete, ein Stück von dem Menschenfuss essen (B 1, 163).[1])

Seltsamerweise wird auch berichtet, dass die Pferdekeule sich am nächsten Morgen in eitel Gold verwandelt habe (J 30 37)[2]), oder dass die Blutstropfen, die von der Menschenlende herabfielen, am folgenden Tage blanke Gulden gewesen seien (H 1. Aufl. S. 19). Dadurch würde aus der beabsichtigten Strafe eine Belohnung des Vorwitzes geworden sein. Es sind hier aber wohl zwei Sagenzüge verschmolzen. Nicht das Mithetzen, sondern Gefälligkeiten pflegt der wilde Jäger reichlich zu belohnen. Wer ihm die Spur seines Wildes zeigt (J 9 7. 29 36) oder ihm auf sein Ansuchen eine Koppel Hunde hält (J 12 12), dem befiehlt er oder einer aus seinem Gefolge, sich zwischen den Vorderfüssen seines Rosses seinen Lohn zu suchen (J 9 7. 29 36) oder ihm den Schaum abzuwischen (J 12 12). Wer sich dann vor dem Stampfen des Pferdes nicht scheut, der findet nachher das Tuch oder Hemde, das er zum Abwischen benutzt hat, mit Goldstücken angefüllt (J 12 12).[3])

Ist der wilde Jäger der Jagd müde, so lässt er sich wohl mit seinem Gefolge auf die Erde herab und bittet Leute, die während der Nacht bei einem Feuer wachen, um die Erlaubnis, einen Braten an ihrem Feuer bereiten zu dürfen (K 68 132), oder er hält selbst ein prächtiges Jagdlager; die Herren treiben dabei allerhand Kurzweil, essen und trinken, während Hunde und Pferde auf guter Streu ausruhen. Sowie aber jemand hinzutritt, erhebt sich die ganze Gesellschaft in die Luft und saust wieder unter tollem Lärm und Geschrei dahin (J 16 17), bis sich ihr Getöse allmählich hoch oben in den Lüften verliert oder der ganze Zug unter donner-

1) Der wilde Jäger selbst weicht anhaltendem Gebet (K 68 132). Ebenso wurde einst ein im Banne der wilden Jägerin Stehender dadurch befreit, dass seine Frau unter einem Muttergottesbild betete, sich mit ihm bekreuzte und mit Weihwasser besprengte (K 35 63).

2) Umgekehrt wird auch einmal erzählt, dass der wilde Jäger einem Schäfer für eine Auskunft anstatt einer Belohnung eine Weiberlende zugeworfen habe, die er trotz aller Mühe nicht wieder los wurde (J 17 19).

3) Einem Besenbinder, dessen vermeintliche Stärke er bewunderte, schenkte er zwei Hinterteile eines erlegten Wildes, die sich nachher in Geldsäcke verwandelten (B 3, 120).

ähnlichem Krachen in dem Erdboden versinkt (J 22 26). Einmal soll die wilde Jagd in einem Hause verschwunden sein. Seit der Zeit war dort immer Unglück; während die Kühe bisher stets gute Milch gaben, konnte man von dem Tage an nur Blut aus ihren Eutern melken (J 9 8).

Hier nähert sich die Sage vom wilden Jäger schon der vom Dråk oder Alf. Andre Sagen scheinen Dråk oder Alf nur für eine andre Bezeichnung des wilden Jägers zu halten. So heisst es z. B. B 2, 119 58: „An einer Brücke, welche bei dem Dorfe Freiheide in der Nähe des Warsower Sees liegt, pflegt die wilde Jagd vorbeizuziehen oder, wie andre erzählen, der Dråk“ (vgl. B 10, 76 1). Oder bei Jahn 18 21: „Der wilde Jäger selbst heisst der Wôd. Andre nennen ihn auch dei Dråk“ (vgl. J 22 28) und ebenda 30 36: „Der wilde Jäger oder, wie man ihn auch sonst wohl nennt, der Düewel oder Alf.“ Eigentlich gehören Dråk und Alf zu den Hausgeistern. Die Vermischung des wilden Jägers mit ihnen lag aber nahe; denn wie bei Falkenburg ein langer Feuerstreif den Weg bezeichnet, den die wilde Jagd nimmt (K 149 302), so zieht auch der Dråk und Alf mit langem Feuerschweif durch die Luft. Beide müssen, wie der wilde Jäger, auf den Ruf Half af! oder Half Part! einen Teil von dem Gute, womit sie beladen sind, herunterwerfen. Steht der Rufer nicht unter einem Dach, so beschüttet ihn der Dråk mit einem Geschenk, dessen Gestank er sein Lebtag nicht wieder los wird, oder er wirft ihm eine Pferdekeule zu; der Alf aber bewirft ihn so mit Läusen, dass er ein volles Jahr hindurch das Ungeziefer mit sich herumträgt (J 128 153. 135 165). So erklärt sich auch, dass die Bewohner von Prisswitz auf Rügen behaupten, sie hätten den Nachtjäger in Gestalt eines Drachen mit langem, feurigem Schweife in der Richtung auf Ralswiek dahinfahren gesehen (H 15). In einer Greifenhagener Sage erscheint er als Ritter Alke gar in der Gestalt eines Feuerrades wie der Dråk in der einer feurigen Kugel (B 8, 36 31 und J 128 153).

Auch sonst hat der wilde Jäger manche Wandlungen durchgemacht. Als der Rodjäckte, ein hochgewachsener, starker Mann in roter Jacke mit grossem Vollbart, begleitet von fünf Hunden, entführte er einst einen Schäfer nach England, damit er ihm dort ein Schloss öffne, das mit einem metallenen Kreuz bedeckt war, und nachdem er ihn unversehrt zu seiner Herde zurückgebracht hatte, beschenkte er ihn reich und erhielt ihm auch später sein Wohlwollen (J 26 35). Rodjäckte oder Rodbücksch ist aber wiederum der Name eines Hausgeistes (A-K 27), von dem man im Fürstentumer Kreise ähnliche Dinge zu erzählen weiss wie vom wilden Jäger (J 131 157). Auch eine andre Gestalt des Volksglaubens, der Ohnekopf, scheint nicht ohne Einfluss auf die Sage vom wilden Jäger geblieben zu sein. In Vor- wie Hinterpommern ist er häufig ohne Kopf gesehen worden[1])

1) Im Kreise Bütow jagt auch ein kopfloser Schäfer (B 2, 117 47). Ein kopfloser wilder Jäger verwandelt sich nach einer Falkenburger Sage auch in einen Fuchs oder einen Hasen (B 2, 159).

(B 2, 117 47. 119 58. 120 63. 159. 5, 80 11. 8, 33 27. K 149 302). Als Fischer einst in der Bullerhürn auf Wittow fischten, plätscherte der Wor, den Kopf unter dem Arm tragend, dem Zuge des Netzes entgegen und trieb eine solche Menge Fische in den Sack der Strickwade, dass die Fischer die Flügel der Wade schliessen mussten, um sie einzuholen. Den Fischern wurde immer unheimlicher zu Mute, und zuletzt sprach einer den bekannten Fischergruss „Gott help!" Augenblicks liess das Gespenst den Kopf fallen und verschwand mit lautem Krachen. Die Fischer aber fanden nachher in dem Sack einen mächtigen Stein und ein grosses Loch, durch das das Gespenst samt den Fischen entwichen war. Hätten sie den Wor nicht verjagt, so würden sie wie mancher andre bei gleicher Gelegenheit einen besonders reichen Fang getan haben (H 18). Oft sitzt der wilde Jäger nicht zu Ross, sondern er fährt in einem feurigen oder schwarzen, mit zwei oder vier feuerschnaubenden Rappen bespannten Wagen (B 3, 24. 4, 20 11. J 18 21. 25 34) oder Schlitten (K 12 16), dem ein bis drei schwarze Hunde voraufspringen. Auch der Kutscher ist schwarz, doch soll er bisweilen auch einen weissen Kopf haben wie eine weisse Taube (J 18 21). Den wilden Jäger vertritt endlich im östlichen Hinterpommern eine Jägerin; es ist das „die schwarze Jägerin". Aber auch in weissen Kleidern auf schwarzem Rosse, begleitet von mehreren Jägern und einer Anzahl von Hunden zieht sie Nachts von Crampe (Kr. Lauenburg) aus, wo ihr Jagdschloss gestanden hat, durch das Tal von Gans über das Belgarder Plebaniemoor dahin (K 35 64. Vgl. B 4, 116 1). Wie der wilde Jäger ist auch sie mit den Hausgeistern in Verbindung gebracht (K 35 65), wie er erscheint auch sie bisweilen ohne Kopf (K 36 67) und fährt bei Falkenburg in einem mit vier weissen Pferden bespannten Wagen durch die Luft (B 2, 159). Manchmal heischt sie in der Nacht vor dem St. Margaretentage (18. Juli) jammernd und winselnd von nächtlichen Wanderern, sie möchten sie auf ihren Schultern über den Simelbach tragen, damit sie erlöst werde (K 34 63). In der Falkenburger Gegend hält man sie für eine „alte, adlige Dame", im Lande Lauenburg und Bütow ist sie Margareta, eine Tochter Mestwins (B 8, 34 28), oder eine Schwester oder Tochter des grossen Suantepolk, die an den Dänenkönig Christoph I. (seit 1252) verheiratet war. Sie hauste auf der weissen Burg zu Belgard an der Leba und hatte bei Crampe ihr Jagdschloss. Durch ihr leidenschaftliches Jagen entweihte sie Sonn- und Festtage und durchschoss einst in frevlem Übermut das Herz der heiligen Jungfrau, deren Bild am Kreuzwege aufgestellt war. Zur Strafe muss sie nach ihrem Tode immer jagen (K 33—34).

Damit ist schon die Frage berührt, wen sich das Volk unter dem wilden Jäger oder denen, die an seine Stelle getreten sind, vorstellt. In Pantow auf Rügen behauptet man, der Nachtjäger habe ursprünglich Hans Häger geheissen und habe die Ortschaft Hagen westlich vom Schmachter See oder auf Jasmund gegründet (H 15 11). Im östlichen Teile des Dram-

burger Kreises gilt er für einen früheren Besitzer von Schloss Falkenburg oder von D. (? B 2, 159), im Kreise Stolp für einen Edelmann, der mit vier Pferden in einem Teiche ertrunken sein soll[1]) (K 74 148). In der Regel wird aber in den hierher gehörenden Sagen wie in der oben angeführten von der schwarzen Jägerin besonders hervorgehoben, dass ungezähmte Jagdlust, ruchloses Fluchen oder scheussliche Greueltaten die Strafe des ewigen Jagens nach sich gezogen haben. So war der wilde Jäger nach E. M. Arndt (a. a. O.) ein mächtiger Fürst im Sachsenlande, der die Jagd über alles liebte, mehr in den Wäldern als auf seinen Schlössern lebte und überhaupt eines jähen und wütigen Gemüts und ein rechter Zwingherr war. Er soll einst einem Hirtenknaben, der in seinem Walde einen jungen Baum abgeschält hatte, um sich aus der Rinde eine Schalmei zu machen, den Leib aufgeschnitten, das Ende des Gedärms an einen Baum gebunden und den Knaben so lange um den Baum getrieben haben, bis das Gedärm ganz aus dem Leibe gewunden war. Einen Bauern, der auf einen Hirsch schoss, der ihm sein Korn abweidete, liess er auf dem Hirsche festschmieden und so auf dem freigelassenen Wilde auf die martervollste Weise zu Tode jagen. Zur Strafe für seine Freveltaten ging sein Pferd durch und rannte so gewaltig gegen eine Buche, dass dem Reiter das Gehirn in tausend Stücke zerstob. Aber auch nach dem Tode hat er im Grabe keine Ruhe, sondern muss die ganze Nacht wie ein wildes Ungeheuer jagen (H 10).[2]) — In Greifenhagen erzählt man von einem Ritter Alke, der weit und breit wegen seiner Stärke und Gewalttätigkeit berühmt war (B 8, 36 31). In Pasewalk hält man den wilden Jäger für einen Reiter, der im dreissigjährigen Kriege viele Greueltaten verübte (B 2, 120 62). In Marienfliess (Kr. Saatzig) ist er ein reicher Graf, der stets des Abends, wenn es dunkel wurde, mit seinem Leibjäger und den andern Jägern auf die Jagd zog. Als er einstmals einen Hirsch die ganze Nacht und den nächsten Tag hindurch bis 12 Uhr in der nächsten Nacht gehetzt hatte, wurde er von einem Zwerge (einem Ülleken) verflucht, bis zum jüngsten Tage zu jagen (J 21 25). In Neuvorpommern behauptet man, Wode habe seine Seele dem Teufel um den Preis verpfändet, ewig jagen zu dürfen; oder er sei ein reicher Edelmann gewesen, der trotz der Bitten seiner Frau, die seinen Tod ahnte, auf die Saujagd ging. Als er mit dem erlegten Eber wohlbehalten heimkehrte, rief er spottend, wenn er nun noch durch den Eber sterben sollte, wolle er ewig jagen. Das totgeglaubte Tier schlitzte ihm den Leib auf, und sein frevler

1) Doch, so wird hinzugefügt, andre sagen, der Edelmann komme zuweilen aus dem Teiche heraus und fahre auf dem Wege, aber die wilde Jagd sei etwas anderes.

2) Im Kreise Kolberg-Körlin sind die Jagdgenossen sämtlich Edelleute, alte Jäger, die es infolge ihres ungerechten Lebens mit Petrus verdorben hatten, so dass er sie nicht in den Himmel einliess; und da zu der Zeit auch die Hölle schon voll gewesen sein soll, so konnten sie auch dort kein Unterkommen finden und mussten deshalb mit der wilden Jagd umherziehen (A-K 17).

Wunsch ging so in Erfüllung (J 8 6). Gleichfalls aus Neuvorpommern, aus dem Kreise Demmin, will U. Jahn eine Sage erhalten haben, die von einem Grafen erzählt, der bei der Verfolgung eines Wildes eine weidende Viehherde erbarmungslos von den Hunden zerreissen und von den Rossen zerstampfen liess und dafür vom Teufel (!) mit den Worten verflucht wurde: „Bis jetzt hast du Wild gejagt, von nun an sollst du in Ewigkeit Menschen jagen!" (J 11 11). Jedem fällt dabei sofort die Ähnlichkeit mit Bürgers Ballade „Der wilde Jäger" auf. Noch verdächtiger ist die Übereinstimmung in einer andern Sage, die U. Jahn aus Zabelsdorf (Kr. Randow) von einem Grafen von Ebernburg berichtet: Als er einst mit seiner wilden Gesellschaft am Sonntagmorgen, als gerade die Kirchenglocken erklangen, über Wiesen und Felder dahinritt, standen plötzlich zwei Männer neben ihm, von denen der eine aussah wie ein Engel, der andre aber ganz schwarz von Farbe war. Jener machte dem Grafen Vorstellungen ob seines gottlosen Treibens, dieser dagegen (welches der Teufel selber war) wusste ihm sogleich alle Bedenken durch spöttische und ruchlose Reden wieder aus dem Sinne zu bringen. Dreimal sprach so der Gute dem Ebernburger zu, und dreimal verstand es der Böse, alle Gewissensbisse in des Grafen Innern schweigen zu machen. Darauf verschwanden die beiden, und weiter jagte der wilde Mann mit seinen wüsten Genossen. Doch die Glocke hatte noch nicht die zehnte Stunde verkündet, als schon alle zu ihrem Schreck gewahr wurden, dass sie nicht mehr auf ebener Erde waren, sondern hoch durch die Lüfte mit ihren Rossen und Hunden dahinbrausten (J 14 15).

Sehr häufig sieht das Volk in dem wilden Jäger den Bösen, Beelzebub, den Teufel selbst[1]); von anderen wird allerdings dagegen geltend gemacht, dass der Teufel gewiss nicht so mitleidig sein würde, andere zu warnen (J 13 13). Gewöhnlich hat der Teufel Gestalt und Treiben des wilden Jägers beibehalten (B 1, 162). Bei Budow (Kr. Stolp) reitet er aber mit seinen Gesellen auf verschiedenen wilden Tieren, Hasen und Schlangen, besonders aber auf Ziegenböcken und Ebern, die lahm sind (K 58 113); noch häufiger sitzt er, an einem Pferdefuss kenntlich, in einer schwarzen Kutsche oder einer gelben Postchaise, die mit ganz schwarzen, feuerschnaubenden Rappen bespannt ist (B 2, 120 60. 4, 20 11). Viele sind der Meinung, dass, wenn er umzieht, günstige Gelegenheit sei, die Geister zu beschwören (K 58 113). Fällt man ihm in die Hände, so genügt ein rechtzeitiges Bekreuzen und ein Vaterunser, um sich von ihm zu befreien (B 4, 20 11). Als wilder Jäger hat der Teufel es vornehmlich auf die Seelen ungetauft gestorbener Kinder abgesehen, die nicht sogleich in den Himmel aufgenommen werden können, da sie nicht von der Erbsünde

1) Auch unter dem Boten Klapperbeins, des Todes (J 8 6), ist wohl kein anderer zu verstehen.

befreit sind und noch längere Zeit, meistens in der Gestalt von Tauben, auf der Erde umherirren (B 2, 117 49). In diesem Falle wird die wilde Jagd wohl auch als ein Kampf der Engel Gottes mit den Teufeln um die Kinderseelen aufgefasst (B 2, 118 50).

Den Teufel hat bekanntlich frommer Eifer bei der Einführung des Christentums häufig an die Stelle der alten germanischen Götter, vor allem Wodans, gesetzt. So haben wir auch darin, dass das Volk den wilden Jäger für den Teufel selbst hält, eine Bestätigung dessen, was uns auch der Name des wilden Jägers, Wod, Waud usw. lehrt, dass in ihm das Andenken an den höchsten Gott unserer heidnischen Vorfahren, Wodan, fortlebt.[1])

Stettin.

Eine pommersche Hochzeit in Rio Grande do Sul.

Von Eberhard Meinhold.

Die pommerschen Kolonisten in Rio Grande do Sul[2]) sind sämtlich, ehe sie vor Jahrzehnten Deutschland verliessen, Tagelöhner auf den Rittergütern ihrer Heimat gewesen. Nunmehr sind sie in Brasilien das geworden, was sie früher mit Bewunderung und Ehrfurcht betrachtet hatten: freie Bauern mit vier oder sechs Pferden, worauf sie sich nicht wenig zu gute tun. Kein Wunder, dass sie sich nun auch die heimischen Bräuche aneigneten, die ihnen als Vorbild reicher Lebensgewohnheiten erschienen.

1) Auch sonst ist der Name des Gottes in Pommern nicht ganz verklungen, wenngleich keiner von denen, die ihn anwenden, dabei an den Gott denkt. In der Gegend von Kallies sagt man von einem Taugenichts, der sich frech über Recht und Sitte hinwegsetzt: ‚Dat is'n richt'ger Wödendung.' Ob hier nur eine Übertragung des volkstümlichen Namens des Wasserschierlings (in Hinterpommern heisst der Wasserschierling gleichfalls 'Wödendung', bei Gilow, De Planten 1878 'Wodendung, Wädendunk, Wogendunk, Wehdendunk, Weidendunk, Wodeskone') auf Menschen vorliegt, oder ob beide, Schierling und Taugenichts, unabhängig voneinander denselben Namen erhalten haben, dürfte sich nicht entscheiden lassen. Jedenfalls beweist auch der von Gilow angeführte Name Wodeskone, der wie Wodeskerne (Pieper, Volksbotanik 1897 S. 233 und Schiller, Zum Tier- und Kräuterbuche des mecklenb. Volkes 1, 32) in seinem zweiten und Schierling in seinem ersten Bestandteil desselben Stammes ist wie Scharn in den volkstümlichen Namen des Mistkäfers „Scharnbull, Scharnbunk, Scharnwäwer", dass bei Wödendung nicht an Wodans Dunk (Dunk z. B. in der Redensart „he sitt dor as de Mus in'n Dunk Heed"), sondern an Wodans Dung (Mist) zu denken ist. Die dieser Benennung zu Grunde liegende Sage scheint leider verloren gegangen zu sein.

2) Vgl. im allgemeinen Alfred Funke, Deutsche Siedlung über See, ein Abriss ihrer Geschichte und ihr Gedeihen in Rio Grande do Sul. Halle a. S. 1902. — E. Meinhold, Bäuerliches Leben in São Lourenço. Beiträge zur Kolonialpolitik und Kolonialwirtschaft hsg. von A. Seidel 4, 284—297.

Und da sie abgeschlossen und entfernt von dem nivellierenden europäischen Verkehre leben, so haben sie diese Sitten und Bräuche länger erhalten, als es vielleicht in Deutschland der Fall gewesen wäre. Dem Reisenden gewährt es einen eigenartigen Reiz, wenn er im brasilianischen Urwalde Anklänge an deutsche Verhältnisse findet, die der auf der südlichen Halbkugel geborenen Jugend wie ein Märchen klingen müssen. Den Höhepunkt aller dieser Überlieferungen bildet das weihevollste aller Feste, das Hochzeitsfest.[1])

Beim Kolonisten João (spr. Schwong) Schröder in der Antesschneisse[2]) soll morgen Hochzeit sein. Ein reicher Mann, heisst es; über hundert Familien sind eingeladen. Hurrah, das gibt ein grosses Fest. Schon seit einigen Wochen sah man einen jungen Bauernburschen als Hochzeitsbitter durch die benachbarten Schneissen reiten. Sein Hut ist mit künstlichen Blumen geziert und mit einem roten Bande umwunden, dessen

Fig. 1.



Enden weit über den Rücken herabfallen. Von den Schultern hängen gleichfalls lange bunte Bänder nieder, das Zaumzeug des Pferdes schmücken dicke Gewinde künstlicher Blumen. Wo er ins Haus tritt, da ruft die Frau den Gatten aus der Pflanzung. Beide stehen dem jungen Mann stumm und förmlich gegenüber, und dieser beginnt seinen Spruch[3]) aufzusagen:

Ich bin ein ausgesandter Bote von dem ehrsamen Bräutigam Alwin
Und der ehrsamen Braut Marie.
Und auch die Eltern dieser beid
Lassen euch schön grüssen heut.
Zur Hochzeit lassen sie euch laden,
Zu Bier und Wein und Suppe und Braten.

1) [Über pommersche Hochzeitsbräuche enthält der 2. Band der von Knoop und Haas herausgegebenen 'Blätter für pommersche Volkskunde' (1893—94) viele Nachrichten, auf S. 81 f. auch eine Zusammenstellung der älteren Literatur.]

2) Schneisse (Picada) ist ein geradliniger Durchhau durch den Urwald, an den rechts und links die in gleichmässiger Breite und Tiefe angelegten Kolonien angrenzen.

3) [Zu diesem Spruche, namentlich zu der Bitte um Nachsicht, vgl. Bl. f. pomm. Volksk. 2, 10. 84. 9, 23. — Die Umgangssprache der Kolonisten ist das Plattdeutsche, nur in den Versen reden sie hochdeutsch.]

Mit Ehren sollt ihr empfangen sein,
Drum stellt euch auch rechtzeitig ein!
Trompeten und Klarinetten sollen blasen laut,
Sobald man Euch von ferne schaut.
Vergesst auch nicht euch zu beladen
Mit schönen Geschenken und manchem Dukaten!
Denn zu einer Hochzeit, so ist es Brauch,
Gehört ein voller Beutel und ein leerer Bauch.
Lustig mit der Jungfer Braut im Tanz euch dreht,
Und nicht müssig an der Türe steht!
Zum Schlusse geb' ich noch eins zu bedenken,
Ob die Herren mir nichts wollen schenken.
Gebt ihr mir ein Glas Bier oder Wein,
So soll es mir willkommen sein.
Schenkt ihr mir einen blanken Taler,
Den werde ich gut aufbewahren.
Schenkt ihr acht gute Groschen,
Die werd ich nehmen unverdrossen.
Schenkt ihr mir nur einen Pfennig,
Das würd' ich finden doch gar zu wenig.
Schenkt ihr mir aber ein hübsch, jung Töchterlein,
Das soll mir noch viel lieber sein
Als alles Geld und Bier und Wein.

Während das der Hochzeitsbitter mit ausdruckloser Miene hersagt, steht hinter dem Bauern und der Bäuerin ihr Sohn, der ein guter Freund des Boten ist, und zieht das Gesicht schief, um sich das Lachen zu verbeissen. Beinahe wäre jener in seinem Spruch stecken geblieben, und er denkt bei sich: „Das nächstemal lasse ich mir Einladungsbriefe mitgeben; wozu ist denn die Druckerei in der Kolonie!" Diesmal aber ist noch alles gut abgegangen, seiner Aufträge hat er sich pünktlich erledigt und jedesmal zum Danke dafür 1 Mk.[1]) geerntet. Die Eingeladenen aber kratzen sich hinterm Ohr und sagen: „Es ist uns lieb, dass wir nicht vergessen worden sind; aber es wird ein teures Vergnügen."

Noch vor wenig Jahren begann eine Hochzeit am Freitag und dauerte bis Montag früh. Damals brachte der Kolonist jedesmal, wenn er zum Markt fuhr (und das tat er wenigstens einmal im Monat), 400 Mk. in bar mit heim. Seitdem sind freilich die Zeiten schlechter geworden, und Brauteltern wie Gäste müssen versuchen, bei der Hochzeit auf die Kosten zu kommen. Jetzt beschränkt sich das Fest auf den Sonnabend; aber da geht es wenigstens den ganzen Tag und die Nacht durch bis zum Sonntag früh mit Essen, Trinken und Tanzen; dann kann man den folgenden Tag über ausschlafen, und alles ist am Montag wieder frisch zur Arbeit: Gäste, Brauteltern und auch das junge Paar.

Der Polterabend wird im Familienkreise gefeiert, nur einige Nachbarn kommen und überreichen ihre Geschenke. Die anderen Geladenen bringen

1) 1 Milreis brasilianisch = 1 Mk.

solche am Hochzeitstag mit. Hinter einem mit Blumen geschmückten Tische sitzen die Brautleute, vor ihnen steht eine Flasche roten Landweins, aus der sie den Ankommenden zutrinken. Jetzt tritt eine Nachbarin herein, sie trägt einen Sack auf dem Rücken und spricht:

Ich bin von Haus zu Haus gelaufen,
Um meine Ware zu verkaufen;
Doch keiner war zum Kauf bereit,
Ein jeder sprach: 's ist schlechte Zeit.
Nun frag ich hier die jungen Herrn,
Ob sie nicht Teller kaufen gern.

Auch frage ich die jungen Damen,
Die heut zu dieser Feier kamen,
Ach leider schweigen alle still,
's ist keiner, der was kaufen will.
Ei nun, jetzt fällt mirs endlich ein,
Der holden Braut will ich es weihn!

Dabei nimmt sie ihre Teller aus dem Sack und stellt sie vor das Brautpaar auf den Tisch. Schon folgt ein Bauer, der einen Hahn unter dem Arm trägt, und sagt:

Gauten Awend, min leiw Lüt,
Hier is gewiss Pollerawend hüt?
Wo es soll Pollerawend gewe,
Da is ooch min ganzes Lewe.
Ik süt tau min Lüt, ik woll ooch mal hierher gahn.
Se säten tau mir, was willst du denn de Leut um de Föt rumstahn?
Ik ging aber doch los und kam unne ins Hühnereck,
Da fiel der Hahn runner vom Reck.
Ik meent, das könne nimmer gaut gahn,
Kik es hat em aber keen Schaden getan,
Er kann noch hüt wie gestern gahn.

Dabei lässt er den Hahn los, der mit Gegacker zwischen den Leuten unter Bänken und Stühlen herumjagt und endlich bei den Flügeln gepackt und hinaus in den Hühnerstall gebracht wird.

Inzwischen ist die alte Grossmutter als herrschaftliche Köchin angeputzt, so wie es ihr noch in der Erinnerung an ihre vor 40 Jahren verlassene pommersche Heimat dunkel vorschwebt, mit einer Schüssel in den Händen ins Zimmer getreten und fängt an zu deklamieren:

Es ist ein Vergnügen, eine Köchin zu sein,
Man lebt so gemütlich, bewegt sich so fein.
Man tut seine Arbeit, ist stille und froh,
Und ein bisschen Vergnügen is ok nich für Stroh.
Und hew ik min Sonntag, denn putz ik mi an,
Denn kommt jo min Heinrich und holt mich zum Tanz.
Die Haare frisiert, Kriolin unter dat Kleed,
Nu soll mal eener seggen, ob die Köchin da jeht.
Madame mag schimpfen oder schreien über mich,
Sie mag sich drüber ärgern, ich ärgre mich nich.
Ich lebe stets heiter, bin stolz auf meinen Stand,
Als Köchin so komm ich durchs ganze Land.
Des Abends dann kommt mein Geliebter zu mir,
Denn stehn wir auf'm Hausflur wohl hinter der Tür,
Da wird dann geplaudert, von Liebe und Treu,
Dabei wird das Herz mir so schwer oft wie Blei.

Und kocht denn wat über, denn is dat ni recht,
Denn schimpft die Madame, und dat ok ni schlecht.
Und kommt denn am Ende dazu noch der Mann,
Dann geht der Kandal recht richtig erst an.
Dabei bin ik still und rede kein Wort
Und denke schmimpft ihr man immer fort!

Dabei wirft sie die Schüssel vor dem Brautpaar auf die Diele und läuft hinaus, die Umstehenden stossen einen Juchzer aus, und draussen vor der Haustür wird alles zerschlagen, was sich an altem Tongerät aufgespart hat. Gelegentlich fliegt in der Hitze auch ein neuer Gegenstand dazwischen, das erhöht die heilbringende Wirkung des Polterns. —

Am Morgen des Hochzeitstages erscheint der Bräutigam im braunen Sonntagsanzug, einen Strauss von künstlichen Blumen und Blättern vorgesteckt. Die Braut trägt ein schwarzes Kleid und im Haar einen kunstvoll mit den Zöpfen verschlungenen Myrtenkranz. Die ganze Familie ist

Fig. 2.



in geschäftiger Bewegung. In der neben dem Wohnhaus liegenden Küche ist ein Fass mit Landwein aufgestellt, um das sich der Brautvater lebhaft bemüht. Er hat den Zapfen eingeschlagen und kostet mit sachverständiger Miene. Das Essen bereitet die Bauernfrau mit einigen hilfreichen Nachbarinnen; aber die Küche hat heute zu wenig Platz, deshalb sind seitwärts im Freien drei mächtige Kessel über ein Feuer gehängt, in denen mit langen Holzrudern herumgerührt wird. Daneben wird der Backofen geheizt, in dem der Braten zubereitet werden soll.

Eile tut not; denn schon kommen die Musikanten angeritten, sechs tongeübte Bauerburschen, welche zuerst eintreffen, weil sie die Gäste heranblasen müssen. Sie nehmen vor dem Hause auf Stühlen Platz, und bald beginnt ihre Tätigkeit; denn von allen Seiten kommen die geladenen Familien an, teils in schweren Holzwagen, teils zu Pferde, von denen oft zwei genügen, um Vater, Mutter und einige Kinder zu tragen. Die Männer haben grosse breitkrempige Hüte auf, die Frauen weisse Tücher um den Kopf. Ein schöner Marsch begrüsst sie, und keiner der Empfangenen darf versäumen, den Musikanten 1 Mark auf den Teller zu legen. Die

Pferde werden ausgespannt oder abgesattelt und auf den geräumigen Weideplatz laufen gelassen, wo jedes selbst für sein Futter sorgen muss. Haus und Hof belebt sich. Die Braut geht umher, sucht ihre vier Trauzeugen auf und steckt ihnen einen Strauss künstlicher Blumen, von dem ein weisses Taschentuch herabhängt, an den Rock, wofür diese sich durch ein Geschenk von 5 Mark bedanken. Alle diese Preissätze stehen vollkommen fest, und darau gibt es kein Rütteln. — Inzwischen hat bereits das Frühstück begonnen. Grosse Schüsseln mit Würsten und Reis stehen in den Stuben auf langen Tischen und laden den Hungrigen zum Imbiss ein. So vergeht die Zeit in angenehmer Abwechselung, immer gibt es etwas zu sehen, und die ungewohnte Musik regt die Gemüter an und erhebt sie zu festlicher Stimmung.

Jetzt beginnt die Jugend die Pferde einzufangen, um das Brautpaar nach der Kirche zu geleiten, indes die Alten zu Hause bleiben; denn der

Fig. 3.



Ritt hin und zurück dauert zwei Stunden. Burschen und Mädchen sieht man lebhaft beim Auflegen der Zäume und Sättel beschäftigt, dann schwingt man sich auf, und der Brautzug ordnet sich: An der Spitze reitet der Hochzeitsbitter mit Bändern festlich geschmückt und im Vollgefühl seiner Würde. Dann kommen die Musikanten mit ihren Instrumenten, dahinter das Brautpaar mit erhitztem Gesicht und glänzenden Augen. Daran schliessen sich wohlgeordnet die Brautdiener mit ihren Jungfern. Endlich ein buntes Gewirr von Burschen und Mädchen voll jugendlichem Übermut. Die Musik beginnt ein fröhliches Lied, fort geht es, und die Alten mit den Kindern auf dem Arm blicken dem Zuge nach, der hinaus auf die bergige Koloniestrasse biegt. Pistolenschüsse und Juchzer tönen aus ihm heraus, die festliche Begebenheit kündend. Die jungen Männer duldet es nicht lange in dem gemessen sich bewegenden Zuge. In wildem Galopp jagen sie ein Stück voraus und wieder zurück. Darauf machen die mitgenommenen Weinflaschen die Runde, bis sie geleert sind und seitwärts an einem Zaunpfahl aufgesteckt werden. Vor der Kirche angelangt, ist im Augenblick alles von den Pferden und bindet die Zügel

an Zäunen oder Bäumen fest. Die Musik stellt sich an der Tür auf, und unter ihren Klängen betritt das Brautpaar den schmucklosen Kirchensaal, schreitet auf dem blumenbestreuten Wege bis zum Altar vor und nimmt dort auf Stühlen Platz. Dahinter setzen sich auf die Bänke rechts die Brautdiener, links die Brautjungfern und ebenso getrennt, wie es die Sitte heischt, die übrigen Burschen und Mädchen. Der Küster steht neben dem Altar und stimmt ein Gesangbuchslied an, das die Musik begleitet. Dann hält der Pastor, der zugleich Lehrer in einer Nachbarschneisse ist, die Traurede, die jeden Sachsen durch ihre unverfälschte Mundart heimatlich anmuten würde. Daran schliessen sich die weiteren Ceremonien, wie sie der lutherische Kirchenbrauch vorschreibt. Bald ist die Feier beendigt; alles sitzt wieder auf und strebt mit Ungeduld dem gastlichen Gehöft zu. Einige junge Leute jagen dahin voraus und kommen mit neugefüllten Weinflaschen der Gesellschaft auf halbem Wege entgegen.

Endlich langt man vor dem Hochzeitshause an. Die Alten haben sich davor aufgestellt und sehen erwartungsvoll den Zug herannahen. Während in wirrem Durcheinander die Gäste ihre Pferde absatteln, steht das junge Paar vor der verschlossenen Haustüre, Einlass begehrend. Erst auf ein dreimaliges Klopfen öffnet sie sich, und heraus tritt der Brautvater in Hemdsärmeln, ein Brot und eine Flasche Wein in den Händen, und richtet an das Ehepaar folgende Verse:

Mein lieber Freund und Bräutigam,
Du hast heut einen Kauf getan.
Nicht einen Pferde- oder Ochsenkauf,
Den man löset wieder auf,
Sondern für das ganze Leben,
Wobei man sehr muss Obacht geben.
Liebe Freunde, es ist hie
Eine schöne Kompagnie,
Jung und alt und gross und klein,
Es muss hier wahrlich Hochzeit sein.
Seht das Paar verliebte Leute,
Die so recht vertraulich heute
Euch zu diesem frohen Feste
Eingeladen, liebe Gäste.
Drum so wünsch ich diesem Paare
Viel verliebte lange Jahre.
Auch will ihnen ich jetzt sagen,
Wie sie sollen sich betragen.

Fleissig singen, fleissig beten,
Fleissig in der Wirtschaft sein.
Hält die Frau die Stube rein,
Muss der Mann zufrieden sein.
Will sie aber nicht parieren,
Muss der Mann die Karbatsch führen.
Nehmet euren Herrn in acht,
Der die frommen Weiber macht!
Jungfer Braut, sei du nun still,
Weil es so ist Gottes Will,
Weil der Mann nun ist dein Herr,
Gib allein ihm deine Ehr!
Heute über dreiviertel Jahren
Wird man neus von euch erfahren.
Suchet drum bei diesem Schmaus
Schon euch gute Paten aus,
Von den werten Hochzeitsgästen
Nur die Reichsten und die Besten!

Damit reicht er den jungen Brautleuten nacheinander das Brot, in das sie beissen[1]), und die Weinflasche, aus der sie trinken, worauf er den Weg ins Haus freigibt.

1) [Dieser Brauch ist nachgewiesen in den Blättern für pommersche Volkskunde 2, 41. 113. 161.]

In den beiden Stuben rechts und links von der schmalen Hausflur sind Möbel und Betten ausgeräumt und auf Holzböcken Tische und Bänke in Hufeisenform aufgestellt, Teller mit Essbestecken stehen in regelmässiger Ordnung auf den weissen Tischlaken. Das Brautpaar setzt sich auf die Mittelplätze der Tür gegenüber; zu beiden Seiten die Brautjungfern, ihnen gegenüber die Trauzeugen; dem Pastor und Küster wird am oberen Ende der Tafel der Ehrenplatz angewiesen. Die übrigen Gäste gruppieren sich familienweise, so wie sie sich zurechtfinden. Dann schlägt der Pastor an den Teller, erhebt sich und spricht, nachdem alle aufgestanden sind, einige Tischgebete hintereinander; denn mit einem einzigen ist der Bauer nicht zufrieden. Dann wird die Suppe in umfangreichen Schüsseln auf den Tisch gestellt, und alles langt zu. Grosse Stücken von zerteilten Hühnern schwimmen darin, deren Knochen unter den Tisch verschwinden, nachdem man sie abgenagt hat, damit der Teller für den nächsten Gang frei wird. Dieser besteht aus Schweinebraten und Kartoffeln. Jeder schneidet sich von der in seiner Nähe stehenden grossen Keule sein Teil ab. Dabei wird auch das Trinken nicht vergessen. Der Pastor und der Küster sind mit Gläsern versehen, die übrigen Gäste führen die Flasche zum Mund und reichen sie dann dem Nachbar weiter. Den Schluss des Mahles bildet Milchreis mit Zimmet überstreut, dazu Pfirsichkompot. Die Musikanten haben inzwischen abwechselnd in beiden Zimmern ihre vernehmlichen Weisen ertönen lassen. Jetzt sammeln sich alle, die beim Mahle dienstbar gewesen sind, Verwandte und Nachbarn, die die Speisen zubereitet und aufgetragen haben, dazu der Hochzeitsbitter und die Musik, und einer von ihnen tritt vor und sagt folgende Verse auf:

Meine lieben Hochzeitsgäste,
Ich wünsche euch das allerbeste.
Ich wünsche euch zu dieser Zeit
Eine gute Fried- und Einigkeit.
Euer Diener bin ich nur allein,
Ich will euch dienen insgemein,
Ich will euch dienen von Herzen gern,
Dass sich keiner soll an mir beschweren.
Hab ich mein Sach nicht gut gemacht
Und jeden Fehler nicht bedacht,
Künftig will ich danach trachten
Meine Aufwartung besser zu machen.
Denn ich bin noch jung an Jahren
Und hab noch nicht viel erfahren.
Je älter dass wir wern,
Desto mehr dass wir lern'n.
Unsre Jungfer Köchin die muss ich loben;
Sie hat gemacht das Magere unten und das Fette oben,
Damit hat sie es eingericht't,
Dass sie ihr Teil hat auch gekriegt.
Nun ihr Herrn Musikanten,
Nach dem Essen wolln wir tanzen.
Ihr werdet spielen, dass es klingt,
Dass mir das Herz im Leibe springt.
Und dann, meine Lieben jung und alt,
Dann wollen wir tanzen, dass der Tanzboden knallt.
Nun will ich meine Rede schliessen,
Und darauf wolln wir noch einen geniessen.

Kaum hat er geendet, so zieht er einen Teller hervor und reicht ihn an den Tischen herum. Die hinter ihm Stehenden tun das Gleiche, und eine Zeit lang hört man nichts als lautes Klappen von Geldstücken. Da nunmehr die Mahlzeit als beendet gilt, klopft der Pastor wiederum auf

den Teller und spricht ein langes Schlussgebet, woran sich unter Begleitung der Musik der Gesang des Liedes 'Nun danket alle Gott' schliesst. Dann kommt Bewegung in die festliche Gesellschaft. Alle erheben sich und erholen sich im Freien von der Hitze, die in den Stuben drückte. Während dessen wird eines der Zimmer ausgeräumt, nur die Bänke an den Wänden bleiben zurück. In der Ecke wird ein erhöhter Tritt für die Musikanten zurechtgemacht, und nach kurzer Zeit kann der Brauttanz eröffnet werden. Der Tanzordner tritt in die Mitte der Stube und beginnt seine verantwortungsreiche Tätigkeit mit folgender Rede[1]):

Der Ehstand seinen Anfang nahm,
Als Adam die Eva bekam.
Jakob tät seine Rahel lieben,
Dass er um sie diente der Jahre sieben.
Als er sie nun bei Licht besah,
Erblickte mit Schrecken er die Lea.
Da war von Laban er betrogen,
So sehr ihm dieser auch gewogen.
So gings noch oft in dieser Welt.
Simson das war ein starker Held.
Einst zog er ins Philisterland,
Macht sich mit einem Weib bekannt.
Da hielt er eine Hochzeit schön,
Eben wie sich hier lässt sehn.
Als er nun wollte zur jungen Frau,
Da sprach der Vater: Halt, so schlau.
Und von David noch zu hören,
Spitzt ihr gewiss schon die Ohren.
Doch da mich die Braut tät bitten,
Dass ich hier seh auf gute Sitten,
So will ich mit diesen Geschichten enden,
Und mich zuerst an die Junggesellen wenden,
Die hier auf diesem Saale stehn
Und zum Tanze wollen gehn.
Ich bitte also die Herren Junggesellen,
Dass sie sich alle in eine Reihe stellen.
Seht an die Jungfer Braut,
Wie sie jetzt so freundlich schaut.
Sie wird leicht gehen auf ihren Schuhsohlen,
Einen jeden von euch zum Tanz holen.
Und wenn sie ihren Tanz wird enden,
Könnt ihr euch an andere Jungfern wenden.
Und so es sollte sich nicht fügen,
Dass ein jeder kann eine kriegen,
Mit der er sich machen kann ein Pläsier,
Wie es jedem gefällt allhier,
So muss er eben zufrieden sein,
Und nicht gleich Zeter und Mordio schrein.
Auch sollt ihr euch hübsch halten auf dem Tanzboden,
Und euch nicht verkriechen auf dem Heuboden.
Nun die Musikanten will ich auch nicht vergessen,
Will ihnen auch ihr Teil zumessen.
Denn es sind gar lustige Leute,
Streichen den Bogen von der Seite,
Blasen den Wind in die Klarinetten hinein,
Dass sie laut vor Freude schrein.
Werden sie spielen im Schlafe quer,
Wird es gehen über sie her,
Tun sie aber ihre Schuldigkeit,
Wird keinem der Beutel leer werden heut.

Nunmehr setzt die Musik ein, und die Braut holt jeden männlichen Gast, ob jung, ob alt, aus den entlegensten Winkeln herbei, tanzt mit ihm einmal um das Zimmer und verlässt ihn am Tritt der Musikanten, wo er in einen dort stehenden Teller 1 Mark hineinlegt. Die Meister der Töne aber zeigen sich für die Spenden dankbar; denn bei dem darauf beginnenden allgemeinen Tanz halten sie die Stimmung unaufhörlich munter; sie blasen nicht nur, sondern singen auch dazu: „Komm, Karline, komm, Karline, komm!“ und andere anmutige und sinnige Texte. Die Mädchen haben

1) [Andere biblische Vorbilder führt der Hochzeitsladerspruch in den Blättern f. pomm Volkskunde 7, 155 an.]

ihre bunten Wollkleider mit luftigen weissen Waschkleidern vertauscht; die Burschen entledigen sich der Röcke, um sich eifriger bewegen zu können. In den Pausen will jeder sich auf den Bänken ausruhen, und weil es an Platz fehlt, so quetschen sich die Mädchen dreifach übereinander, eine auf dem Schoss der anderen, dazwischen auch gelegentlich ein Bursche. Überall glänzen frohe Gesichter, überall tummelt sich die jugendliche Lebenslust. Und wer vermöchte die geheimen Beziehungen zu durchschauen, welche die Beteiligten mit unsichtbaren Fäden verbinden, das Blut erhitzen, hier in Neckereien sich äussern, dort den Keim zur Eifersucht legen, und den Zündstoff anhäufen, der sich vielleicht in später Stunde gewaltsam entlädt!

Unterdessen rinnen die Stunden, und die Zeit für das Austanzen des Brautkranzes[1]) ist gekommen. Die Mädchen stellen sich in einem grossen Kreise auf, in seiner Mitte tanzt die Braut mit jedem von ihnen der Reihe nach einmal ringsum; dann hält sie an, führt eine Flasche voll süssen Branntweins an den Mund, reicht sie der Freundin zum Trinken und nimmt mit einem Kuss von ihr Abschied. So geht es fort, bis sie zur letzten kommt. Kaum ist diese Ceremonie beendet, so stürzt alles unter grossem Geschrei durcheinander, die Burschen balgen sich um die noch halbvolle Flasche, die Mädchen suchen der Braut den Kranz vom Kopfe zu reissen. Ihr aber wird von einer bereitstehenden Frau behend eine Schürze übergeworfen, worauf sie den Angriffen entzogen und in ein Nebengebäude geführet wird. Hier wird sie von mütterlichen Händen des bräutlichen Schmuckes entkleidet, und erhält eine mit Bändern und künstlichen Blumen verzierte Haube aufgesetzt und eine Schürze umgebunden. Zu ihrem Empfange haben sich inzwischen die Musikanten vor dem Hause aufgestellt, und als sie erscheint, wird sie in festlichem Zuge in den Tanzraum zurückgeleitet. Hier geht, wie zuvor die Verabschiedung von den Mädchen, nunmehr die Begrüssung der Frauen vor sich. Diese sind bereits zu einem Kreise zusammengetreten, und wieder erfolgt mit jeder derselben die Ceremonie des Tanzes, Trunkes und Kusses.

Die Nacht ist inzwischen weit vorgeschritten. Im Nebenzimmer sitzen viele der älteren Männer beim Schafkopf oder Skatspiel beisammen. Andere halten in einer Ecke sitzend auf dem Knie eines ihrer kleinen Kinder, das bereits in einem ruhigen Seitengebäude geschlafen hat und sich nun, unmutig über die ungewohnte Umgebung, nur mit Mühe besänftigen lässt. Da die bergigen, von Wasserfurchen zerrissenen Wege ein Nachhausefahren oder -reiten bei Nacht nicht gestatten, so heisst es bis zum anbrechenden Morgen aushalten; und weder eine zeitweise aufgetragene Mahlzeit, noch die beständig vom Hausherrn neugefüllt herumgereichte Weinflasche vermag die beginnende Müdigkeit und Langeweile

---

1) [Vgl. dazu Bl. f. pomm. Volkskunde 2, 42. 132f.]

der älteren Leute zu bannen. Nur dem Pastor ist im Nachbargute Unterkunft bereitet worden. Er lässt die Musikanten vor das Haus treten und schreitet unter den Klängen eines Marsches zu Bett.

Auch wir verlassen mit ihm das Fest, das der Jugend gehört und an dem sich, aufgeregt durch die soeben glücklich vollzogene Verbindung, manches neue Paar zusammenfinden mag, wie wahrscheinlich die Sonne bemerken wird, wenn sie morgen früh in die stillen Plätze hineinleuchtet, die den Hochzeitshof umgeben.

Schloss Schweinsburg a. d. Pleisse.

Die Wünschelrute.

Von **Hermann Sökeland.**

Die Zeitschrift 'Prometheus' bringt in No. 687 (Nov. 1902) einen Brief des Herrn Landrats Cai von Bülow-Bothkamp auf Bothkamp bei Kiel zum Abdruck, in dem dieser über das Wassersuchen mit der Wünschelrute berichtet. Hr. v. B. führt mehrere Fälle an, in denen er unter schwierigen Verhältnissen Erfolg hatte, und versucht schliesslich die Tätigkeit der Wünschelrute mit elektrischen Strömungen in Zusammenhang zu bringen; denn er habe entdeckt, dass der Blitz ausschliesslich in unterirdische Quellwasserläufe einschlage, ferner dass sich bei ihm die Wünschelrute nicht bewege, wenn er trockene Gummischuhe trage, sich minimal bewege, wenn diese nass würden, und entschieden schlage, wenn er im D-Zuge fahrend einen unterirdischen Wasserlauf rechtwinkelig oder in der Längsrichtung passiere. Die Redaktion des 'Prometheus' begleitet diesen Brief mit folgender Fussnote[1]):

> Die geheimnisvolle Fähigkeit des Auffindens unterirdischer Wasserläufe mit Hilfe der Wünschelrute ist von so vielen Personen zum allgemeinen Besten betätigt worden, dass an ihrem Vorkommen nicht zu zweifeln ist, wenngleich es uns bis jetzt an jeglicher Erklärung für dieselbe fehlt. Einer Untersuchung hat sich dieser Gegenstand bis jetzt entzogen, weil die mit der Gabe des Wasserfindens Ausgestatteten meist jegliche Auskunft über ihre Beobachtungen verweigern. Wir benutzen daher gerne die Gelegenheit, die freiwilligen Mitteilungen eines Adepten der erwähnten geheimnisvollen Kunst zu veröffentlichen, zumal da

1) Hr. Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Witt erläutert in einem Briefe an den Verfasser diese Fussnote. Er schreibt, dass er damit weder für noch gegen die Wünschelrute eingetreten sei, und dies schon deshalb nicht, weil sie mit seinem eigenen Forschungsgebiet nicht das Geringste zu tun habe und er sich daher nicht für sachverständig erachten könne. In den No. 691, 695, 696 und 697 des Prometheus sei weiteres von ihm über seinen Standpunkt zu finden.

derselbe im stande ist, die beim Wasserfinden beobachteten Erscheinungen mit anderen in der Natur auftretenden Vorgängen in Verbindung zu bringen und so vielleicht die erste Andeutung des Weges zu geben, auf welchem vielleicht einmal die Erklärung auch dieser rätselhaften Vorgänge gelingen wird.

Da diese Ehrenrettung der Wünschelrute Veranlassung zu einer ganzen Reihe von Zeitungsartikeln gegeben hat, mag auch mir verstattet sein, zur Ergänzung meines im März 1901 im Berliner Vereine für Volkskunde gehaltenen Vortrages (oben 11, 235) hier aus der älteren Literatur über die Wünschelrute einiges hervorzuheben, was über das Wesen derselben Aufschluss zu geben geeignet ist. Wir werden dann am besten sehen, ob die Vorgänge rätselhaft sind oder nicht.

Woraus besteht eine Wünschel- oder Zauberrute? Ursprünglich aus einem gabelig gewachsenen Zweige, der unter bestimmten Formeln und zu bestimmten Zeiten geschnitten wurde; wir werden jedoch nachher sehen, dass man auch Draht und andere federnde Gegenstände dazu benutzte. Diese Zweiggabel muss nun in eigentümlicher Weise gehalten werden. Indem der Wassersucher sich mit ihr langsam fortbewegt, schlägt dann nach einiger Zeit die Wünschelrute heftig nach unten oder oben. Die Ursache dieses Schlagens bildet den Streitpunkt zwischen den Anhängern und Gegnern der Wünschelrute.

Zur Geschichte der Wünschelrute bemerkt 1807 J. C. von Aretin[1]), der damalige Direktor der Münchener Bibliothek, dass der älteste Schriftsteller, der über die Wünschelrute schrieb, der im 15. Jahrhundert lebende Alchymist Basilius Valentinus war.[2]) Das verloren gegangene Manuskript seines Werkes ward in Erfurt wieder aufgefunden und 1651 und 1676 zu Strassburg gedruckt unter dem Titel: 'Letztes Testament, darinnen die geheimen Bücher vom grossen Stein der uralten Weisen und anderen verborgenen Geheimnissen der Natur. Aus dem Original, so zu Erfurt im hohen Alter unter einem marmorsteinern Täfflein gefunden, nachgeschrieben.' Im 22.—28. Kapitel ist vom Bergbau und im Anschluss daran von der Wünschelrute die Rede. Valentinus beschreibt sieben verschiedene Ruten nach den Konstellationen, und hierin sind ihm die meisten späteren Schriftsteller gefolgt. Vorteilhaft von der Wünschelrute sprechen Robert Fludd († 1637), Andreas Libavius († 1616), Matthäus Willen (1671), J. C. Frommann (1674), H. Hirnhaim (1676), Saint Romain (1679), Rud. Goclenius († 1621), Michael Mayer († 1622), Aeg. Gutmann (1619), Rud. Glauber

1) In seinen nützlichen, wenngleich keineswegs gründlichen 'Beyträgen zur literärischen Geschichte der Wünschelruthe' (Neuer Literarischer Anzeiger hsg. von Aretin 2, 345—477; auch besonders München 1807. 4°). — [Über den mindestens bis ins 11. Jahrh. zurückreichenden Gebrauch der Wünschelrute handelte dann Jacob Grimm, D. Mythologie[3] S. 926—928. 3, 289f. Vgl. ferner Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube 1900 § 143. W. Schwartz in dieser Zeitschrift 2, 67—78 und Weinhold ebenda 11, 11.]

2) [Vgl. über ihn H. Kopp, Beiträge zur Geschichte der Chemie 3, 110—127. 1875.]

(um 1650), Joh. Bodinus (1580), Ant. Zimara († 1532), Veit v. Seckendorf († 1692), Harsdörfer (1653) u. a. Verworfen wird sie von Georg Agricola († 1555), Theophrastus Paracelsus († 1541), Joh. Roberti († 1651), B. Caesius (1636), Laur. Forer (1659), Athan. Kircher († 1680), U. Aldrovandus († 1605), Casp. Schott († 1666), J. Tollius († 1696), H. C. Hennin (1700), P. Gassendi (1655), Joh. Sperling (1658) und Th. Kirchmaier (1664); ausserdem wird sie von einigen ohne Beurteilung ihres Wertes erwähnt [Conrad von Salzburg 1683; Zs. f. dtsch. Phil. 24, 336]. In der folgenden Zeit mehrten sich die Schriften, da nun auch die Gelehrten selbst anfingen Versuche mit der Wünschelrute anzustellen. Von einer Aufzählung dieser Werke sehen wir ab und führen nur Aretins Urteil darüber an:

„Wenn man alle hier erwähnten Schriften der Physiker und der Theologen vergleicht, so muss man als etwas Besonderes auszeichnen, dass diese Gelehrten gewissermassen ihre Rollen vertauschten. Man sieht hier die Theologen den Mysticismus angreifen und bis in seine letzten Schlupfwinkel verfolgen; die Physiker aber ihn in Schutz nehmen und zum System erheben. Jeder handelte in der besten Meinung; denn die einen wollten den Teufel in der Theologie erhalten, die anderen ihn aus der Physik verbannen. Dazu war erforderlich, dass jene einen Betrug in der Sache witterten, diese aber auf die geheimen Kräfte in der Natur sich berufen mussten. Auf solche Art geschah, dass wir den beschränkten Männern, die an einen Pakt mit dem Teufel glaubten, die genauesten Untersuchungen über die Wünschelrute zu danken haben, während wir die philosophischen Köpfe, die das Vorurteil der dämonischen Einwirkung so mutig zu bekämpfen suchten, von der Begünstigung des Aberglaubens keineswegs freisprechen können. Gewiss ein merkwürdiges Beispiel der Widersprüche im Menschen, besonders im Gelehrten."

Ursprünglich diente die Wünschelrute vornehmlich dem Bergbau; und obgleich nach Aretin S. 15 die mineralogischen und metallurgischen Werke voll von Warnungen vor der Wünschelrute sind, wurde sie doch an vielen Stellen ausserordentlich häufig benutzt. Merkwürdigerweise indessen kam sie in der Grafschaft Mansfeld, die doch einen bedeutenden Bergbau hat, nicht zu Ehren. Dafür an anderen Stellen desto mehr. Die Zweiggabel musste, wie vorn erwähnt, zu bestimmten Zeiten und unter besonderen Umständen geschnitten sein, um ein brauchbares Werkzeug abzugeben. Während man vielfach glaubte, dass die Rute nur von einem Haselstrauch zu nehmen sei, am besten einem solchen, unter dem die 'weisse Schlange' lag, heisst es auch schon in alter Zeit an anderer Stelle, alles Holz sei tüchtig dazu: Buchen, Birken, Tannen, Eschen, Erlen, Eichen, Apfel- und Birnbäume usw. Man kann ohne Unterschied alles Holz nehmen, sagt einer, wiewohl dasjenige, das besonders locker, sich am besten dazu schickt. An einigen Orten wurde ein Ast von der rechten Seite eines Palmbaumes genommen, anderswo ein Lorbeerzweig, Äste von

Mandelbäumen, und ein Berginspektor in Freiberg in Sachsen machte sie aus Metalldraht.

Natürlich existierten nun auch hinsichtlich der Zeit, in der am besten die Ruten zu schneiden waren, Vorschriften. Diese sind aber so verschieden (oben 11, 11), dass wohl auch hierbei jeder nach seinem Geschmack handelte. Einige meinten, der erste Sonntag nach dem Neumonde, morgens ehe die Sonne aufgehe, besonders im Monat September sei vorzüglich geeignet, Ruten zu schneiden; andere hielten den Karfreitag für besser. Ein frommer Steiger schnitt seine Wünschelrute frühmorgens, das Gesicht der aufgehenden Sonne zugekehrt, mit drei Schnitt, im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, beim dritten Wort erst vollends abschneidend. Ein anderer ebenso schneidend sprach folgendes Gebet dabei:

> Gott grüsse dich, du edles Reis, mit Gott dem Vater such ich dich, mit Gott dem Sohne find ich dich, mit Gott des Heiligen Geistes Kraft breche ich dich. Ich beschwöre dich Rute und Sommerlatte bei der Kraft des Allerhöchsten, dass du mir wollest zeigen, was ich dir gebiete, und solches so gewiss und wahr, so rein und klar, als Maria, die Mutter Gottes eine reine Jungfrau war, da sie unseren Herrn Jesum gebar. Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.

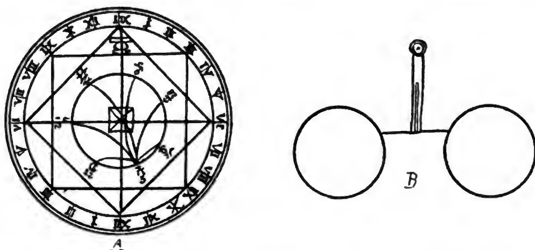
Oder man nahm das folgende Gebet (Aretin S. 15):

> Haselnussstaude, ich breche und beschwöre dich bei der Kraft Gottes des Allerhöchsten, dass du mir zeigest, wo das verborgene Gold oder Silber oder Edlgestein verborgen liege. Ich beschwöre dich bei diesen obgemeldten Worten, dass du soviel Kraft habest wie die Rute Mosis, damit er eine Schlange in der Wüste erhöhet hat. Ich beschwöre dich, dass du so viel Kraft habest wie Aaron, da er die Kinder Israel durch das rote Meer geführt hat. Ich beschwöre dich, dass du so viel Kraft habest wie Johannes der Täufer, da er den Christum getauft hat am Jordan usw.

So viel über die Rute selbst. Für die Art des Gebrauchs in Bergwerken gibt es natürlich wieder viele und ganz bestimmte Anweisungen, die teilweise gedruckt erschienen sind. In folgendem gebe ich kurz den Inhalt einer solchen kleinen Schrift wieder, die 1705 in Frankfurt und Leipzig unter dem Titel: „Eines Bergverständigen ungenannten Autoris neuer bisher ungedruckter Unterricht vom rechten Gebrauch der Wünschelrute in Bergwerken“ usw. In der Vorrede sagt der ungenannte Verfasser, dass Gott alle Geschöpfe mit Gaben ausgestattet und jedem seine Kraft zugeeignet habe, und so habe er dem Menschen die Wünschelrute gegeben, damit er die in der Erde verborgenen Mineral- und Erzgänge finden und ausrichten könne. Weil aber nach dem Sündenfalle Adams und Evas der menschliche Verstand schwächer geworden sei, habe Gott nur wenige Menschen begnadet, mit der Wünschelrute arbeiten zu können.

Im 1. Kapitel wird dann unter Hinweis auf die vorn angegebenen Autoren die Gebrauchsanweisung begonnen. Um bei einem grösseren

Landstrich festzustellen, ob kostbare Erze usw. vorhanden, soll man die Landkarte der Gegend vor sich ausbreiten und dann die Wünschelrute darüber hinführen. Die beste Ausbeute ist zu finden, wo die Wünschelrute zum ersten Male schlägt usw. Im 2. Kapitel wird in gleicher Weise festgestellt, was für Metalle oder Mineralien usw. im Erdinnern verborgen sind. Eine beigegebene Tabelle zeigt uns, dass man dies an dem wiederholten Schlagen der Wünschelrute erkennt. Auf Gold schlägt die Rute 28mal, Silber 22, Kupfer 15, Zinn 14, Blei 12, Eisen 10, Quecksilber 3, Alaun 18, Salz 48, Kobald 23, Vitriol 7, Antimonium 38, Zinnober 44mal. Weiter wird gezeigt, wie mit der Wünschelrute der betreffende Berg an Ort und Stelle zu bestimmen ist. Dann die Richtung der Gänge mit Hilfe des nebenbei abgebildeten Kompasses (Fig. A). Die sieben Zahlen inwendig sind die sieben Planeten, die natürlich die beste Stollenlage ergeben usw. Dann zeigt uns der Autor, wie tief die gesuchten Mineralien usw. liegen. Um dies zu bestimmen, schreibe man nur einige Zahlen auf und

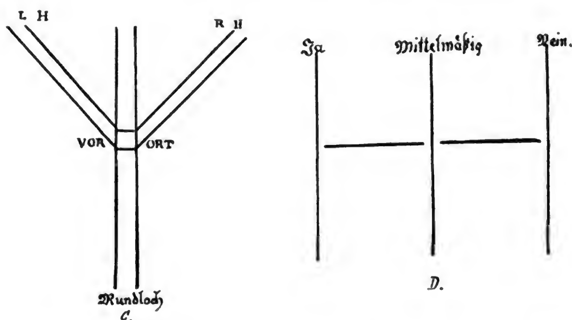


lasse die Wünschelrute darüber schlagen. Die Zahl, bei der die Rute zuerst schlägt, gibt die Anzahl Lachter an usw. Will man wissen, ob eine vorhandene Grube oder Bergwerk besser als ein anderes bekanntes Bergwerk ist, so zeichne man die nebenstehende Wage (Fig. B) vor sich auf den Tisch und lasse von jemanden, ohne dass man es selbst weiss, den Ertrag einer bekannten Grube in eine Wagschale schreiben, in die andere Schale wird nun der Name der Grube geschrieben, deren jetzigen, oder wenn sie erst angelegt werden soll, deren zukünftigen Ertrag man wissen will. Das Schlagen der Rute zeigt uns nun das Bessere von den beiden Bergwerken, natürlich musste vorher die ganze Figur der Wage zugedeckt werden.

Im folgenden werden wir dann über die Anlage der Stollen unterrichtet. Man nehme die Zeichnung (Fig. C) und stelle mit ihr die Richtung des Stollens fest. Zuerst wird mit der Wünschelrute bestimmt, ob er geradeaus oder nach rechts oder links abweichend gehen muss. Sollte er rechts oder links abweichen müssen, dann muss noch der Winkel bestimmt

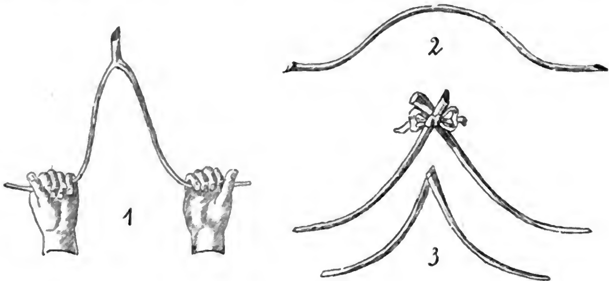
werden. Das geschieht wieder durch Aufschreiben der Zahlen. Die Wünschelrute gibt so die Anzahl Lachter an, welche der Stollen von einem bestimmten Punkte der Mittellinie rechts oder links abweichend geführt werden muss. Wollen wir schliesslich noch wissen, ob vor Ort der Gang ins Liegende, Hangende oder Seyger fällt, dann schreibt man einfach wieder nur die drei Anfangsbuchstaben L. H. S. auf und die Wünschelrute zeigt es uns ganz genau. Sollte irgend eine Frage vergessen sein, dann schreibe man noch: Ja, mittelmässig, nein auf ein Blatt Papier (Fig. D) und hole sich die Antwort mit der Wünschelrute usw. Wir können hiermit die Wünschelrute im Bergwerksbetriebe verlassen und fahren mit unseren allgemeinen Betrachtungen fort.

Im 17. Jahrhundert fingen, wie schon erwähnt, die Gelehrten selbst an mit der Wünschelrute zu experimentieren. Die Veranlassung dazu war



ein französischer Bauer, der um 1688 mit der Wünschelrute die wunderbarsten Taten vollbrachte. Er suchte und fand verschüttete Grenzsteine, verborgene Schätze, Wasseradern und schliesslich sogar Räuber und Mörder, die er meilenweit mit der Wünschelrute zu Lande und zu Wasser verfolgte, entdeckte und zur Richtstätte brachte. Der Mann hiess Jaques Aymar und stammte aus der Dauphinée. Die Taten dieses Mannes erregten ein ungeheures Aufsehen. Während bis dahin nur Fachleute und Gelehrte sich mit der Wünschelrute beschäftigt hatten, interessierte sich fortan jedermann dafür. Das hatte natürlich ein starkes Anschwellen der Literatur für und wider zur Folge. So erschien 1693 in Paris 'La Physique occulte ou traité de la baguette divinatoire' von L. L. de Vallemont, der ganz entschieden für Aymar Partei nahm. Er behauptet, nach unendlichen Versuchen mit Aymar habe er festgestellt, dass von den unterirdischen Schätzen, Wasserläufen usw. winzig kleine Körperchen (corpuscules) auf-

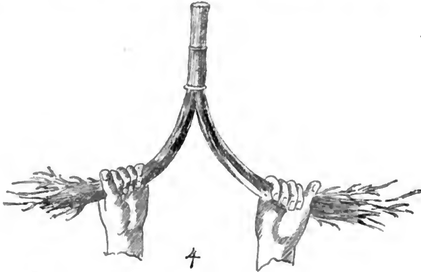
stiegen, die untereinander einen starken Zusammenhang hätten und das Schlagen der Rute hervorriefen. — Unter den vielen Gegenschriften ist hervorzuheben die des früheren Predigers Johann Gottfried **Zeidler** zu Halle: 'Pantomysterium oder das Neue vom Jahre in der Wündschelruthe' (Halle 1700) mit einer Vorrede seines Gönners Thomasius; ein Buch, das, wenn man über den etwas gespreizten Ton hinwegsieht, noch heute wissenschaftlichen Wert besitzt. Zeidler verspottet die Theorie der kleinen Körperchen und weist als erster nach, dass durchaus nicht nur Haselruten gebraucht werden können, sondern dass jeder federnde Gegenstand eine gute Wünschelrute abgibt. Eine grosse Reihe guter Zeichnungen sind dem Buche beigefügt. Um nun nachzuweisen, dass es „nicht an jeglicher Erklärung dieser rätselhaften Vorgänge fehlt", so wollen wir im folgenden wörtlich wiedergeben, was Zeidler im 2. Kapitel über die Handhabung der Wünschelrute sagt, unter gleichzeitiger Wiederholung seiner Kupfertafeln.

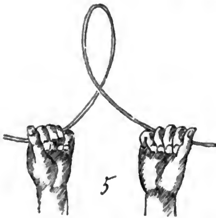


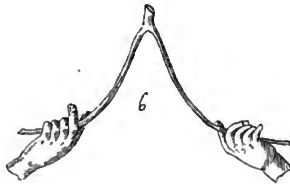
[S. 40] Fasse die Rute, dass beide Enden in beiden Händen im untersten Gelenke des Zeigefingers zu liegen kommen, lege beide Daumen drauf, wende die inwendigen Hände zu dir, dass die Daumen auswärts von dir weg stehen, greif mit allen Fingern zu, dass die Rute oben im mittelsten Gelenk des kleinen Fingers liege, ziehe sie, wenn es von nöten, ein wenig auseinander, halte sie so feste, als du kannst, gerade über dasjenige, das du suchest, oder wo du etwas suchen willst, also dass sie ein wenig vorwärts sich neige, deine beiden Hände und das Gesicht in einer geraden Linie stehen, und führe sie so hoch als du kannst, wie Fig. 1, 2 und 3 anzeigen.

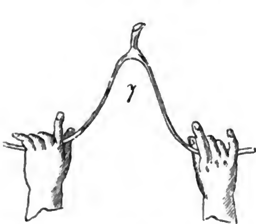
Diese alte Art kann appliziert werden bei allerhand neu erfundenen Wünschruten von [41] Draht, Papier, Degen, Fischbein, Lichtputzen usw. Man kann auch zwei, drei oder mehr Wünschruten auf einmal also halten, da sie denn mit doppelter und dreifacher Gewalt schlagen. Item man nimmt einen kleinen Besen oder Rute, nimmt davon ein Teil in diese,

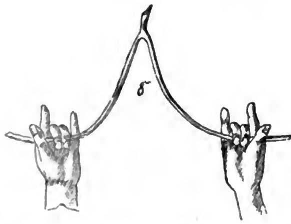
das andere Teil in jene Hand (Fig. 4). — Man kann auch die hölzernen und drähternen Wünschruten kreuzweise übereinander beugen, wie Fig. 5 zu sehen, und auf vorige Art in der Hand führen. — [42] Es kann die Rute horizontaliter geführet werden, wenn man sie also fasset, dass das Auswendige der Hand zum Menschen zu stehet und das Inwendige vor-





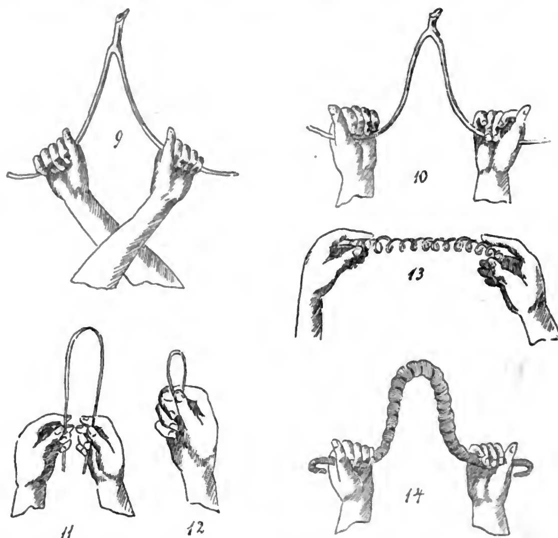






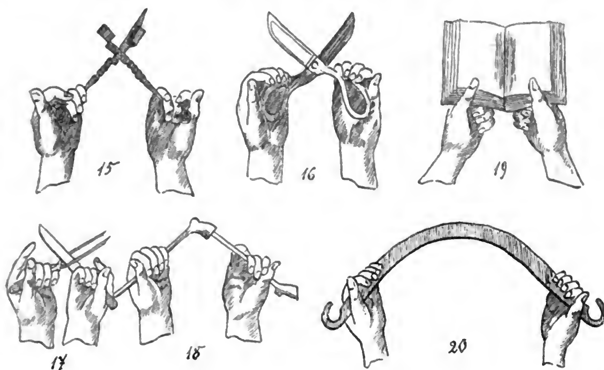
wärts gekehret wird (Fig. 6). Kehrest du sie also inclinanter zu dir zu, so schlägt sie widersinnig in die Höhe. Man fasset die Rute nur mit den drei vordersten Fingern, wie Fig. 5 zu sehen. Man kann sie auch nur mit zweien Fingern halten. — [43] Mit unverwandten Händen, dass die Rute auf dem auswendigen Zeiger und Ohrfinger liegt und nur mit den zwei mittleren Fingern gehalten wird (Fig. 7). — Mit verwandten Händen

auf vorige Art (Fig. 8). — Mit kreuzweise übereinander geschlagenen Händen, wie in vorigen Arten gemeldet (Fig. 9). Die Rute in verwandten Händen auf den Ballen des Daumens gelegt, und mit beiden mittleren Fingern darauf gedrücket (Fig. 10). Sperret man eine drähterne geschlungene Rute voneinander und hält sie in beiden Händen mit drei Fingern feste, so gehet sie mit Gewalt in die Runde herum, bis sie in ihre alte Form kommt (Fig. 11). — Dergleichen Rute, wenn sie klein ist, nur etwa so lang als der kleine Finger, ein wenig voneinander gesperret, und zwischen dem Daumen und Zeiger der rechten Hand gehalten, drehet



sich gleichfalls in die Runde, und kann man solche z. B. beim Reiten gebrauchen (Fig. 12). Ein Draht wie eine Spirallinde gewunden, mit beiden Händen voneinander gezerret, gehet mit Gewalt herum und gibt auch eine Wünschelrute (Fig. 13). — [44] Eine Knackwurst nach der rechten Art geführet, gibt auch eine perfekte Wünschrute und drehet sich in der Hand so stark, dass sie zerbricht (Fig. 14). — Eine Lichtputze mit verwandten Händen, mit dem Venusberge oder Daumenballen und den drei letzten Fingern gehalten und beide Teile oben beim Niet zusammengedrückt, wie Fig. 15 zeiget, gehet mit aller Gewalt nieder, dass sie sich bei den Handhaben ganz verdrehet und oft gar zerbricht. Ist

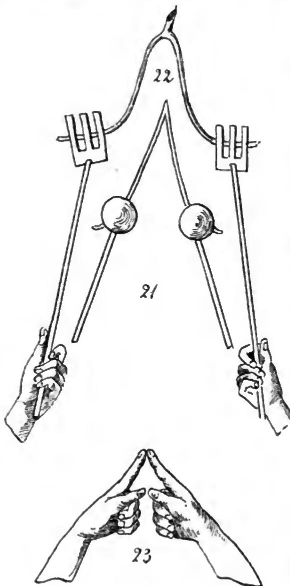
auch so gut als jetzund eine Wünschruthe zu gebrauchen. — Eine Schneiderschere gibt gleichfalls eine Wünschrute, wenn man die Handhaben umgreifet, also dass das Unterteil in der Lebenslinie zu liegen kommt und man oben mit dreien Fingern angreifet und die Schere beim Niet zusammendrücket (Fig. 16). Denn wenn sie gleich sonst noch so festgehalten, das Niet aber nicht gedrücket würde, so würde sie nimmermehr schlagen. — [45] Messer und Gabel kreuzweise ineinander gestecket und fest zusammengedrückt, geben auch eine Wünschrute. Dieses tun auch zwei Tobakpfeifen, wiewohl sie ohne zu zerbrechen nicht können fest genug zusammengedrückt werden, weswegen sie auch gar schwach schlagen (Fig. 17 und 18). — Ein Buch in hölzerne Tafeln gebunden, also gehalten, wie Fig. 19 vorstellet, und voneinander gezogen, passieret vor eine gute Wünschrute und zeucht sich in den Händen von sich selbst vorwärts



nieder, dass man es nicht erhalten kann. — Ein Eimerrinken, ein Kesselreif, eine dünne Fassdaube, ein Eimerholz, daran zwei Eimer auf der Achsel getragen werden, ein Hängeholz, daran die Fleischhauer das geschlachtete Vieh aufhängen, mit beiden Händen nur fest gehalten, wenn sich's gleich nicht beugen lässt, muss und soll eine Wünschelrute geben (Fig. 20). Es mag darüber lachen, wer da will und es nicht lassen kann. Eine gemeine Wünschrute mit der rechten Hand und dem linken Fuss gehalten tut gleichen Effekt.

[46] Beiläufig ist zu gedenken, dass die Rute auf folgende Manier nicht schlägt, wenn sich ihrer zween z. B. mit dem blossen Hintergestelle darauf setzen, einer an diesem, der andere an jenem Ende, oder einer beide flache Hände darauf legt, oder einer die Hände unten legt, dass die flache Hand oben kommt, der andere seine Hände oben auf des

anderen flache Hände und die Wünschelrute dazwischen. — Mit dem Maule können ihrer zween gleichfalls eine Wünschelrute halten, dass sie schlägt; sie müssen sie aber nicht zu stark mit den Zähnen berühren. — Man nehme zwei runde lederne Ballen, ziehe eine Wünschelrute an beiden Enden dadurch und stecke die Ballen an zwei lange Stäbe oder Degen und halte sie bei den äussersten Enden über dasjenige, so gesuchet wird, so schlägt die Rute, gleichwohl ob man sie gleich mit der Hand nicht anrühret (Fig. 21). Item mache zwei Hölzer mit dreien Zacken und langen Stäben, bohre durch jeden Zacken ein klein Löchlein, stecke die Rute hindurch und halte die Hölzer beim Stiel am äussersten Ende, so schlägt sie dennoch, ob du wohl die Rute gar nicht berührest (Fig. 22). Doch lobe ichs, wenn man die Rute mit der Hand hält, weil sie alsdann ein gut Teil stärker schlägt, und der Druck im [47] Ball oder Holze nicht so kann gefühlet werden als in der Hand. — Des Menschen beide Zeigefinger fest aneinander gestemmet und so viel möglich gekrümmet, ziehen sich sachte nieder auf etwas, so gesucht wird, trotz einer Wünschelrute. Hat also ein jeder die Wünschelrute bei sich (und darf sie nicht erst vom Baume schneiden) eben wie ein Bauer die Lichtputze; wenn nun hinfüro ein Gelehrter stirbt, so legt man ihm die Wünschelrute [48] aufs Herz, wie den Bauern die Lichtputzen (Fig. 23). — Alle Nerven am Menschen geben Wünschruten; siehe nur zu, dass du sie recht haltest, wo nicht alle, doch etliche. Aber die Sache läuft zu tief in die Anatomie hinein. Und ist nicht Zeit und Ort viel davon zu melden. Sapienti sat dictum. Manum de tabula!



Berlin.

(Schluss folgt.)

Kleine Mitteilungen.

Noch einiges vom bösen Blick.

Zu den von Feilberg oben 11, 422ff. angeführten Fällen aus der nordischen Literatur, in denen ein Kämpfer die Kunst versteht, das Schwert seines Gegners stumpf zu machen, kann ich einige Nachträge geben.

Þorgrímr skinnhúfa war sehr zauberkundig. Während eines Kampfes stellt sich plötzlich heraus, dass die Schwerter der einen Partei nicht 'beissen'. Die Kämpfer schöpfen Verdacht, dass Þorgrímr dies veranlasst hat, sehen ihn aber nicht unter den Gegnern. Man sucht ihn und findet ihn abseits vom Kampfplatz. Er hatte sich dem Kampf entzogen, indem er seinen Freunden mitteilte, er werde so ihnen nützlicher sein, als wenn er bei ihnen im Kampfe stände. Im selben Augenblick, in dem er gesehen wird, wendet auch er seinen Blick auf die ihn Suchenden. Er flüchtet, und einer der Verfolger kommt ihm so nahe, dass er ihm, mit dem vorher stumpfen Schwert, die beiden Ballen des Gesässes abhaut. Obwohl es nicht ausdrücklich gesagt ist, wird man sich die Sache doch vielleicht so erklären können, dass Þorgrímr aus dem Hinterhalt auf die Waffen der Gegner starrte und sie so stumpf machte; sowie er ihnen aber den Rücken zuwandte, erhielten die Schwerter ihre natürliche Fähigkeit wieder.[1])

Ein anderer Þorgrímr, der Sohn des Dýri, von dem es gleichfalls heisst, dass er sehr zauberkundig war, verstand dieselbe Kunst. Bei einem Zusammenstoss mit einem Feinde beisst dessen Schwert nicht, was diesem den Ausruf entlockt: 'Einem Troll gleich bist du, Þorgrímr, und nicht einem Menschen, da dich kein Eisen beisst!' Freilich gibt ihm Þorgrímr den Vorwurf zurück. Sein Gegner Atli wirft darauf sein Schwert fort, unterläuft ihn, wirft ihn zu Boden und, da er keine Waffe in der Hand hat — sie würde ihm wohl auch, so lange die Augen Þorgríms unverhüllt sind, nichts nützen —, beisst er ihm die Kehle durch.[2]) Ähnlich ergeht es Egill Skallagrímsson bei seinem Zweikampf mit Atli. Auch dieser wird durch Zerbeissen der Kehle getötet.[3]) In den angeführten Fällen ist die Macht des Blickes nicht erwähnt, doch dürfen wir sie wohl als Ursache des Stumpfwerdens der Schwerter annehmen. Ein anderes Mittel aber, diese Wirkung zu erreichen, wird in folgender Erzählung angegeben.

Ein Mann namens Askmaþr lockt einen anderen in einen Hinterhalt. Er bewundert dessen Waffen und lässt sie sich zeigen; dabei zückt er das Schwert des ihm harmlos Vertrauenden und bläst auf dessen Schneiden. Der Erfolg ist dann, dass das Schwert späterhin nicht beisst, als der Überfallene sich seiner Gegner erwehren will.[4])

Das oben erwähnte Motiv, dass man seinen Gegner durch Zerbeissen der Kehle tötet, begegnet auch sonst noch. Finnur Jónsson belegt es in der Anmerkung zu der Stelle aus der Egilssaga aus Finnbogas. (ed. Gering) S. 52 19. Hier kämpft Finnbogi mit Þorvaldr moðskegg, bis dieser schliesslich fällt. Nun heisst es, Finnbogi war so müde, dass er sein Schwert nicht erreichen konnte, obwohl es in

1) Vatnsdælas. Kap. 29 (Fornsögur S. 45 34 und 48 2ff.).
2) Hávarþss. Ísfirþings (Reykj. 1896) S. 57. 60ff.
3) Egilss. Skallagrímss. Kap. LXV § 23ff.
4) Gull-Þóriss. (ed. Kålund) S. 22 10ff.

der Nähe lag. Er muss es also doch wohl, wenn dies auch nicht erzählt wird, während des Kampfes fortgeworfen haben, und dies vermutlich, weil es stumpf gemacht war von seinem Gegner, dem man solches wohl zutrauen kann; denn es war ein unheimlicher Mensch, von dem man glaubte, er sei nicht einhamr, d. h. also, er könne noch eine andere Gestalt, etwa die eines Wolfes, annehmen.

Des weiteren kann ich folgende Fälle hinzufügen. Zunächst aus derselben Saga, Kap. 40 (S. 88 der Reykjaviker Ausgabe)[1]. Hier ist Finnbogi tatsächlich ohne Waffen und wird hinterlistig überfallen. Dass sein Gegner irgendwie zauberkundig gewesen sei, wird zwar nicht berichtet, aber so recht geheuer scheint der Mann doch nicht gewesen zu sein. Denn nachdem Finnbogi ihn in die Kehle gebissen, dreht er sein Haupt nach hinten, erst da verlässt den Feind die Kraft ziemlich. Darauf greift Finnbogi nach einem Messer, das sein Gegner am Halse trägt, und macht ihm damit den Garaus. Der Sieger berichtet, der Ausgang des Kampfes hätte ihm zweifelhaft geschienen, es sei ihm gewesen, als ob er es mit dem grössten 'Trollmenschen', also einem Unhold zu tun gehabt habe. Auch die Leute meinen, es sei sehr glücklich ausgegangen, da der Gegner ein solcher 'Höllenmann' gewesen sei. Finnbogi wird ihm wohl den Kopf nach hinten gedreht haben, um nicht durch den Blick des Sterbenden getroffen zu werden.

In der Harđars. Grímkelssonar Kap. 38[2]) ist es eine Frau, die sich auf einen Mann stürzt, ihn zu Boden zwingt und ihm die Kehle durchbeisst. Hier findet sich keine Andeutung, dass der böse Blick irgendwie eine Rolle gespielt habe, oder dass der Unterlegene irgend welche zauberischen Eigenschaften besessen habe. Im Gegenteil könnte eher die gewalttätige Frau, Þorbiǫrg, die Tochter des Goden Grímkell, verdächtig erscheinen, da sie den für Zauberinnen typischen Beinamen Katla trägt.[3])

Die Kehle ihrem Gegner durchzubeissen, versucht auch ein weibliches Ungetüm, Flateyiarbók 1, 259, doch gelingt ihr dies nicht infolge eines Wunders. Ein Strahl vom Himmel kommt in ihre Augen und beraubt sie ihrer Macht — es ist ja ein bekannter Zug, dass Riesen usw. das Licht des Tages nicht vertragen können —, später wird ihr der Hals zerbrochen, vielleicht auf dieselbe Weise, wie in dem vorhin angeführten Fall, nämlich dadurch, dass ihr der Kopf nun nach hinten gedreht wird (ebenda S. 260).

Die angeführten Fälle bestätigen wohl die Ansicht Finnur Jónssons, der a. a. O. bemerkt, dass dieser Zug aus der mythischen Sage stamme. Er verweist zur Bekräftigung auf Vǫlsungasaga Kap. 8 (Bugges Ausgabe S. 97). Während ihres Wolfslebens beisst Sigmundr seinen Sohn Sinfiotli in die Kehle.

Für die Macht des Blickes kann man noch folgende Erzählung anführen, die sich Gullþórissaga (ed. Kålund) S. 37 findet. Eine Frau, die auch einen typischen Zauberinnennamen, Kerling, führt[4]), ist 'ziemlich zauberkundig, sie fährt als Nachtreiterin mit einer Unholdin im Unwetter aus, um Vieh zu stehlen und sich, ganz in der Art der späteren Hexen, mit Spiel zu vergnügen, hat über einen huliđshjálmr zu verfügen, d. h. eine Tarnkappe, unter welcher sie ein ganzes Schiff mit seiner Mannschaft zu bergen vermag, weiss versperrte Schlösser durch den blossen Blick zu öffnen und kann, den Kopf zwischen die Beine nehmend und in solchem Aufzuge das Haus umwandelnd, die Schwerter ihrer Feinde

1) Die Ausgabe von Gering ist mir im Augenblick nicht zur Hand.

2) Íslendinga sögur (1847) 2, 114.

3) Vgl. darüber Maurer, Gullþóriss. S. 25 und Anm. 2.

4) Maurer a. a. O.

stumpfen' (Maurer a. a. O. S. 36f.). Maurer hat sicher das Richtige getroffen, obwohl nicht ausdrücklich gesagt wird, dass es der Blick der Kerling ist, vor dem die Schlösser springen. Es heisst nur[1]): 'Und zuerst ging Kerling in die Verschanzung, denn sogleich sprang das Schloss auf vor ihr, als sie hinzukam.' Als nun die Waffen der Verteidiger nicht schneiden, sehen sie, 'dass Kerling über das Gefilde ging an der Rückseite des Hauses und die Kleider auf dem Rücken nach oben hatte, aber den Kopf nach unten, so dass sie die Wolken zwischen ihren Füssen sah.' Dieser Fall stellt sich also genau zu dem von Feilberg S. 310 angeführten der Hexe Ljót, nur dass hier die Wirkung des Blickes eine andere ist.

Erwähnung verdient vielleicht in diesem Zusammenhang auch das sagenberühmte Schwert des dänischen Königs Hrolfr kraki, der Sköfnungr.[2]) Aus dem Grabhügel des Königs hatte es ein Isländer geraubt, so war es nach der Insel gekommen.[3]) Man legte ihm wunderbare Eigenschaften bei. Übereinstimmend berichten die Kormakssaga[4]) und die Laxdølasaga[5]), dass die Sonne nicht auf die Parierstange scheinen darf. Die Laxdølasaga fügt noch hinzu, dass man es nicht schwingen darf, wenn Frauen zugegen sind. Schadet hier ganz allgemein die Gegenwart der Frauen oder ist es ihr Blick, der schädlich wirkt, d. h. doch wohl das Schwert stumpf macht? Die weiteren wunderbaren Eigenschaften des Schwertes, die die Kormakssaga phantastisch ausmalt, interessieren hier nicht.

Aus heutiger färöischer Volksüberlieferung gehört noch folgende Geschichte hierher.[6]) Eine Bäuerin will ihre Nichte einem Freier nur geben, wenn dieser ein genauer bezeichnetes Stück Grasland abmäht, ohne auch nur einmal die Sichel zu wetzen. Eine befreundete Frau leiht ihm nun eine Sichel, bemerkt aber dazu, er dürfe nicht auf sie hinsehen, wenn er auch auf einen Stein schlüge; denn alsdann taugte die Sichel nichts mehr. Der Freier begibt sich nun an die Arbeit, die Sichel schneidet vortrefflich: da stösst sie plötzlich auf einen Stein, er erschrickt und blickt auf die Sichel. Sie hat keinen Schaden genommen. Aber als er wieder anfangen will zu mähen, schneidet sie nicht. Er muss sie wetzen, und so erhält er die Braut nicht.

Dies sind die Fälle, die ich aus dem Norden zu dem Aufsatz Feilbergs beisteuern kann. Ich will nun noch auf einen merkwürdigen Bericht aufmerksam machen, der zum Kapitel vom bösen Blick gehört. Ich entnehme ihn, da mir das Original nicht zugänglich ist, der Vossischen Zeitung vom 17. 9. 1901 (Abendausgabe). Es heisst da unter der Spitzmarke Kochen und Essen in Innerafrika:

'In seinem jüngst in Brüssel erschienenen Werke „Essai sur le système économique des primitifs“ [d'après les populations de l'État indépendant du Congo, Bruxelles 1901] gibt Albert Thonnar u. a. auch ein Kapitel über das Kochen und Essen bei den sogen. Bantuvölkern. Ganz im Gegensatz zu uns Europäern ..... isst und trinkt der Neger gern allein, will dabei unbeobachtet sein. Das gilt vom schwarzen Despoten wie vom ärmsten Untertan. Cameron berichtet z. B. aus Urua: „Für alle Warua gilt das Gesetz, dass sie sich selbst Feuer anzünden und selbst ihre Speisen kochen. Kasongo (der Herrscher) allein hält sich nicht an diese Vorschrift gebunden; nur wenn zufällig keiner der Köche in der Nähe ist, lässt er sich herab, es mit eigener Hand zu tun. Keiner gestattet, dass andere ihm

1) Kap. 17 (Kålund S. 37f. = Maurer S. 72).
2) Fornaldarsögur 1, 93. 102. 109.
3) Landnáma (ed. F. Jónsson) 57 28. 180 56.
4) Ausgabe von Möbius S. 19.
5) Ausgabe von Kålund (Sagabibl.) 175.
6) Jakobsen, Færøske folkesagn og æventyr, S. 209f.

zusehen, wenn er isst oder trinkt, und doppelt bewahrt man die Heimlichkeit dem anderen Geschlecht gegenüber. Oft sah ich, wenn einem Bier gereicht wurde, dass er ein Tuch vorhalten liess, um sich während des Trinkens zu verbergen." Der Gebrauch, sich beim Trinken zu verhüllen, wird von vielen Afrikareisenden berichtet. Nach Coquilhat verhüllt am oberen Kongo der Häuptling sein Gesicht und leert dann sein Trinkgefäss, und ähnlich erzählt Pater Merlon ebenfalls vom Kongo, „dass die Frau des Häuptlings sich derart von ihm abwendet, dass sie sich Rücken gegen Rücken mit ihm stellt und die Augen schliesst, während er trinkt." In der Regel bereitet die Frau das Essen, aber abgesehen von einzelnen Gegenden an der Küste, verspeist es jeder für sich: die Frau in ihrer Hütte und der Mann in der seinigen. Kein Familienmitglied, so sagt der deutsche Reisende Pogge von den Baschilange, bekümmert sich beim Essen um das andere; während die einen essen, kommen und gehen die anderen, wie es ihnen gerade passt, doch essen die Frauen meist mit den kleinen Kindern gemeinschaftlich. Ferner berichtet dieser Reisende aus dem Reiche des Muata Yamwo, dass beim Trinken von Palmwein solche, die kein Tuch hatten, wenigstens die Augen schlossen, und ein Häuptling „sich dieser für ihn in Gesellschaft unpassenden Beschäftigung enthielt." Niemand, so erzählt Pogge an anderer Stelle, darf dem Essen und Trinken des Muata Yamwo beiwohnen, und wer unvorsichtigerweise den Herrscher dabei überraschte, würde unbedingt mit dem Tode bestraft werden. Übrigens hatte auch der Muata Yamwo seine eigenen Köchinnen. Sogar dort, wo Familienmahlzeiten vorkommen, wie am Stanley-Pol, essen die Mädchen doch oft nur mit der Mutter und die Söhne mit dem Vater. Wo der Mann der Reihe nach bei seinen verschiedenen Weibern wohnt, zündet, wie Storms vom Tanganyika berichtet, die betreffende Frau in ihrer Hütte zwei Feuer an und kocht die Mahlzeit für den Mann auf dem einen, die ihrige auf dem anderen Feuer . . . . . Die eigentümlichen Sitten des Alleinessens, des Verhüllens und Abwendens, sowie des Selbstkochens, die übrigens auch bei den Naturvölkern anderer Erdteile sehr oft vorkommen, hängen wohl mit der abergläubischen Scheu vor dem „bösen Blick", der Furcht vor Zauberei und Vergiftung zusammen. Der Afrikaner traut in dieser Beziehung nicht einmal seinen nächsten Familienangehörigen. Was das Alleinessen der Weiber anlangt, so äussert sich darin, wie wir meinen, wohl auch die untergeordnete Stellung der Frau in Afrika.'

Heidelberg. Bernhard Kahle.

Zwei Berichtigungen.

1. (Zu Zeitschrift 9, 336. 10, 100; vgl. 11, 82.) Das indische Original der 15. Erzählung des Siddhi-Kür (Abaraschika, das vielbedeutende Wort) habe ich in dieser Zeitschrift 9, 336f., an der Hand einer Mitteilung von Julius Eggeling, aus dem Kathāprakāśa des Miśra Jagannātha nachgewiesen und gezeigt, wie das Wort Abaraschika = skr. *apraśikha* zu stande gekommen ist. Aus der mongolischen Fassung der Erzählung ist das schlechterdings nicht zu ersehen. Von Eggeling jedoch, und leider auch von mir selbst, ist nicht bemerkt worden, dass die indische Fassung, die *apraśikha*-Geschichte, bereits 15 Jahre früher von George A. Grierson gegeben worden ist in seinem Aufsatz: Maithila folk-lore, — Vararuci as a guesser of acrostics; Indian Antiquary 10 (1881), 366—370. In diesem Aufsatz teilt Grierson zwei Geschichten nach mündlicher Überlieferung mit; 'they were taken down from the mouths of two paṇḍits of Maithila, and form part of the vast amount of

unwritten tradition current in the mouths of such men'. Die erste dieser Geschichten erhielt Grierson von einem Tirhutiā Brāhmaṇ; dieser 'stated that the story was unwritten, and was an *ujjhit*[1]) which was current in every person's mouth, under the name of the story of Sasemirā.' Dies ist die *visemirā*-Geschichte, die ich als eine der *apraśikha*-Geschichte ähnliche Geschichte in dieser Zeitschrift 10, 101 f. nach Weber, Ind. Stud. 15, 303 gegeben habe. Die Fassung bei Grierson ist von der bei Weber[2]) nur wenig verschieden. An die Stelle des mystischen Wortes *visemirā* ist *sasemirā* getreten. Der Vers nämlich, dessen Anfangssilbe die erste Silbe des mystischen Wortes bildet, beginnt bei Grierson mit *sadbhāva*, nicht, wie bei Weber, mit *viśvāsa*. Doch findet sich die Variante *sadbhāva* auch in den von Weber benutzten Versionen der *visemirā*-Geschichte vor (sowie anderwärts: siehe Böhtlingk, Indische Sprüche[2] No. 6206, Anm.). Das Tier, das den Prinzen mit Wahnsinn bestraft, ist bei Grierson kein Affe, sondern ein Bär. Der Bär aber erscheint an der Stelle des Affen auch im Karmaśataka, im Kathāsaritsāgara (= Bṛhatkathāmañjarī I, 2, 191 ff.) und in verschiedenen Rezensionen der Siṃhāsanadvātriṃśikā; vgl. Benfey, Pantschatantra 1, 210. Weber, Ind. Stud. 15, 237[1]. 249[4] und 308. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, dass der Bär der ältesten, ursprünglichen Fassung der *visemirā*-Geschichte angehört.

Die zweite Geschichte, die Grierson mitteilt, ist die *apraśikha*-Geschichte. Sie lautet (Ind. Ant. 10, 369):

Once upon a time a *paṇḍit* and a barber (*nāpit*) went forth together into the world to seek their fortunes. Their success was unequal; while the Brāhmaṇ made his fortune, the barber earned only a bare subsistence. After being absent some years, they started for home, the one laden with his gains, and the other empty-handed. One night the barber was tempted to murder his sleeping companion, and sitting on his head was about to kill him with a sword, when the latter awoke, and finding his entreaties for mercy in vain, besought his murderer at least to carry a message home for him to his friends, only the word '*apraśikha*'. After killing and robbing his companion, the barber returned home with his ill-gotten gains, and made some excuse for the absence of his friend, telling at the same time the mystic message *apraśikha* to his people. After some lapse of time, the Brāhmaṇ had not returned home, and his people began to search for him, using the above word as their clue; but no one could explain it. At length they came to Vararuci, who interpreted it as follows: —

anena tava putrasya |
prasuptasya vanāntare ||
śikhām āruhya vegena |
khaḍgena nihataṃ śiraḥ ||

'Thy son's head was swiftly smitten in his sleep in the forest with a sword by this man, who mounted on his head.'

Übrigens sind die beiden von Grierson mitgeteilten Geschichten nicht die einzigen, in denen Vararuci als 'guesser of acrostics' auftritt. Ich erinnere an die Rolle, die Vararuci in einer von den Anekdoten spielt, die von dem Dichter Kālidāsa erzählt werden. Dieser soll ursprünglich ein grosser Dummkopf gewesen sein; durch die Gnade der Göttin Kālī, der er Verehrung darbrachte, erhielt er

1) Über die Bedeutung dieses Wortes teilt mir Dr. Grierson folgendes mit: The Mithilā paṇḍits use *ujjhit* to describe any verse, the author of which is unknown, but which is current in people's mouths. — A sort of proverb or saying in fact.

2) Siehe Weber, Story of Vararuci: Indian Antiquary 11, 146.

Verstand (daher der Name Kālidāsa, Diener der Kālī), er wurde ein grosser Kenner der Dialektik, der Grammatik und der Poesie und verfasste als solcher nachmals seine berühmten Dramen und Gedichte. Die Anekdote, die ich im Auge habe, ist meines Wissens zuerst durch Tāranāthas Geschichte des Buddhismus in Indien (aus dem Tibetischen übersetzt von Anton Schiefner, St. Petersburg 1869 S. 76ff.) bekannt geworden. Der Anfang der Geschichte, der uns hier allein angeht, lautet bei dem Tibeter ungefähr wie folgt:

Der Brahmane Vararuci befindet sich in ehrenvoller Stellung bei dem König von Benares, namens Bhīmaśukla. Dieser will seine Tochter Vāsantī dem Vararuci zur Frau geben. Vāsantī aber weigert sich, dem Wunsche ihres Vaters zu willfahren, weil sie gelehrter zu sein glaubt, als Vararuci. Da beschliesst Vararuci, die Vāsantī durch eine List zu täuschen, und sagt zum König: 'Meinen gelehrten Lehrer, der hundertfach klüger ist als ich, lade ein und gib ihm die Vāsantī.' Vararuci sieht einen Rinderhirten von schöner Gestalt, der, auf dem Ende eines Baumastes sitzend, die Wurzel des Astes mit der Axt schlägt. Daran erkennt Vararuci, dass der Hirt ein Dummkopf ist.[1]) Er ruft den Hirten herbei, kleidet ihn in der Tracht eines brahmanischen Paṇḍits, lehrt ihn den Gruss *oṃ svasti* (Heil!) und befiehlt ihm, wenn er vor dem König und seiner Umgebung stehe, dem König Blumen zuwerfend *oṃ svasti* zu sagen, wenn ihn aber ein anderer frage, sich schweigend zu verhalten. Als der Hirt nun dies ausführt und dem König Blumen zuwirft, stammelt er (von dem Anblick des Hofes verwirrt) die Silben *uśaṭara*. Da deutet Vararuci den Sinn der vier Silben, indem er sie für einen Segenswunsch ausgibt, dessen vier Teile der Reihe nach mit *Umayā*, *Śaṃkara*, *ṭaṃkāra* und *rakṣantu* beginnen. Der Vāsantī, die nach dem Sinn der Worte fragt, antwortet der Hirt nicht. Vararuci aber sagt: 'Weshalb soll dieser mein gelehrter Lehrer auf die Frage eines Weibes antworten?' Vāsantī vermählt sich mit dem Hirten, muss aber bald gewahr werden, dass sie angeführt worden ist. — Das weitere gehört nicht hierher.

Dieselbe Geschichte wird, nur etwas mehr ausgeschmückt, in dem Prabandhacintāmaṇi des Merutunga erzählt (ins Englische übersetzt von C. H. Tawney, Calcutta 1901, S. 5ff.). Der König heisst hier Vikramāditya, die Prinzessin Priyangumañjarī. *Uśaraṭa*, nicht *uśaṭara*, heissen die vier Silben, die der Rinderhirt stammelt, und dementsprechend erscheint der von Vararuci gedichtete Segenswunsch in einer etwas abweichenden, übrigens auch korrekteren, Gestalt. Die Geschichte von dem Ursprung des Kālidāsa ist nach mündlicher, in Maisūr (Südindien) umlaufender Überlieferung auch mitgeteilt worden von Rāvaji Vāsudeva Tullu in seinem Aufsatz: Traditionary account of Kālidāsa, Indian Antiquary 7, 115ff.; vgl. Sylvain Lévi, Le théatre indien (Paris 1890) S. 165f. In der südindischen Fassung der Geschichte wird jedoch Vararuci und der Vers *Umayā* nicht erwähnt.

[Vgl. noch Basset, Revue des traditions populaires 14, 217 nach Ahmed el Ibchihi.]

2. (Zu Zeitschrift 12, 455f.) In meinem Aufsatz über die Parialegende bei Bartholomäus Ziegenbalg habe ich festgestellt, dass Ziegenbalgs Genealogie der malabarischen Götter nicht erst, wie Germann, der Herausgeber des Buches, meinte, im Jahre 1867 in Indien, sondern bereits 1791 in Deutschland gedruckt worden ist. Zugleich habe ich der Vermutung Ausdruck gegeben, dass diese Tatsache schon von anderer Seite festgestellt worden sein könnte. Jetzt macht mich Prof. Ernst Kuhn darauf aufmerksam, dass Weber, von Germann veranlasst, in den Berichtigungen

1) Vgl. Reinhold Köhler, Kl. Schriften 1, 486—490. [The Orientalist 1, 121. 137 (1884). Balladoro, Folk-lore veronese, novelline 1900 S. 185. Osterwald, Gedichte 1848 S. 162.]

zum 2. Bande der Indischen Streifen (Berlin 1869, S. 495) auf den Berliner Druck von Ziegenbalgs Werk hingewiesen hat. Wer aber den Berliner Druck besorgt hat, wissen Germann und Weber ebensowenig zu sagen, wie ich selbst.

Halle a. d. Saale. Theodor Zachariae.

Zum deutschen Volksliede.

(Vgl. oben 12, 101—105. 215—219. 343—348.)

II. Casperle's Nachtwächterlied.

1. Hört's, ihr lieben Männer, und läßt euch sågen,
Wann die Glock' thut neun Uhr schlågen,
Gebt's auf eure Weibern acht, :|:
Daß man euch nicht zum — Vetter macht. :|:
Håt Neune geschlågen!
Tum didel didel tum didel didel tum didelum tum,
Tum didel didel tum didel didel tum didelum tum.

2. Hört's, ihr lieben Weiber, und läßt euch sågen,
Wenn die Glock' thut neun Uhr schlågen,
So nehmt's euren Månn in'n Arm, :|:
So schläft ihr fein sanft und warm. :|:
Håt Neune geschlågen!
Tum didel didel etc.

3. Hört's, ihr lieben Wittmänner und Wittfrauen, und läßt euch sågen,
Wollt ihr es noch einmål wågen,
Lobt die Alte nicht so sehr,
Sonsten kriegt ihr keine mehr.
Lobt den Alten nicht so sehr,
Sonsten kriegt ihr keinen mehr.
Håt Zehne geschlågen.
Tum didel didel etc.

4. Hört's, ihr lieben Junggesellen, und läßt euch sågen,
Müßt ihr gleich den Namen trågen,
Machet euch deshalb nichts draus, :|:
Ihr lacht manche Männer aus. :|:
Håt — 'n großen Haufen geschlågen!
Tum didel didel etc.

5. Hört's, ihr lieben Junggesellen, und läßt euch sågen,
Wollt ihr euch zum Mädel wågen,
Nehmet euch går wohl in acht,
Daß die Hausthür nicht so kracht;
Nehmet euch går wohl in acht,
Dass die Mutter nicht erwacht.
Håt Elwe geschlågen!
Tum didel didel etc.

6. Hört's, ihr liebe Junfern, und läßt euch sågen,
Wenn man euch dereinst thut frågen,
Ob ihr auch noch Junfern seid,
Sprecht: Ach ja, es thut uns leid!
Ob ihr auch noch Junfern seid,
Sprecht: Es ist die höchste Zeit!
Håt Elwe geschlågen!
Tum didel didel etc.

7. Hört's, ihr uralte Männer, uralte Weiber, uralte Männer, uralte
Weiber, uralte Männer, uralte Weiber, ur ur ur ur r r r r r
uralte Weiber, und läßt euch sagen,
Die Glock' wird bald zwölf Uhr schlagen,
Bewahrt das Feuer und auch die Kohlen:
'n Doktor Fäustli werden die Teufel hohlen!
Hat Elwe geschlagen!
Tum didel didel tum didel didel tum didelum tum,
Tum didel didel tum didel didel tum didelum tum!

[„Dies Lied] gehört eigentlich zu der letzten Szene des Marionetten-Spiels vom Doktor Faust, auch betitelt Infelix prudentia, welches wahrscheinlich schon in alter Zeit sich so gestaltet hat. Während Faust angstvoll erwartet, daß ihn die Teufel hohlen werden, singt Casperle, der unterdeß friedlicher und gnügsamer Nachtwächter geworden, dies Lied zu den schnell hinter einander ausschlagenden Stunden, dessen Gemüthlichkeit und Behaglichkeit mit den dazwischen abwechselnden angstvollen Bitten und verzweifelnden Verwünschungen und Flüchen des Faust einen wunderbaren höchst tragischen Contrast darstellt. Lied und Weise sind mündlich aufgenommen, wie sie das treffliche Schützische Marionettentheater im Winter 1807/8 hier [in Berlin] sehr oft wiederhohlt hat."

Abgedruckt aus dem Berliner Mscr. germ. oct. 405, Bl. 43a—44b No. 18. Diese 1897 aus H. Pröhles Nachlass an die Kgl. Bibliothek gelangte Hs. enthält 117 deutsche Volkslieder, die den 2. Band von Büschings und v. d. Hagens 1807 gedruckter Sammlung zu bilden bestimmt waren. Die öfter erwähnten Melodien sind leider nicht darin enthalten. — Wie die beigefügte Anmerkung v. d. Hagens besagt, stammt das Nachtwächterlied aus der Schützischen Version des Puppenspiels von Faust, über die v. d. Hagen selber 1841 einen Bericht erstattet hat (Scheibles Kloster 5, 737. 1847). Es schien nicht nur als Ergänzung dieses Berichtes einen Abdruck zu verdienen, sondern auch weil es länger und ausführlicher ist als die entsprechenden Lieder in den übrigen Fassungen des Faustspiels: Kloster 5, 779 (Geisselbrecht. 6 Strophen); Kloster 5, 850 (Augsburg. 4 Str.); Lübke, Zs. f. dtsch. Altert. 31, 158 (Berlin. 4 Str.); Schade, Weimarisches Jahrbuch 5, 324 (Weimar. 3 Str.); Bielschowsky, Das Schwiegerlingsche Puppenspiel 1882 S. 21. 42; Engel, Deutsche Puppenkomödien 1, 42 (eigene Kompilation. 5 Str.); 8, 52 (Wiepking); 9, 72 (mit Melodie); 10, 37 (Dressler); Kralik-Winter, Deutsche Puppenspiele 1885 S. 191 (Wien), E. Kraus, Das böhmische Puppenspiel von Dr. Faust 1891 S. 87. 156. 160. Vgl. auch Creizenach, Geschichte des Volksschauspiels vom Dr. Faust 1878 S. 177.

Eine andere Fassung begegnet endlich in einem Puppenspiele 'Der Nachtwächter von Bocksdorf, Posse mit Gesang in drei Aufzügen', das ich aus einer Handschrift der Weimarer Bibliothek (Marionettenspiele 46) kenne.[1]) Hier singt in Akt 2, Scene 5 Casper:

1) Unter dem Titel 'Der Nachtwächter von Boxdorf' steht in einer Münchner Liedersammlung aus dem 19. Jahrh. (Cod. germ. 5985, S. 8—10) ein ganz verschiedenes sechsstrophiges Lied:

Zu Nachts, wenn alles schnarcht und liegt
In weichen Federbetten,
Wenn Fledermaus und Eule fliegt,
Gespenster gehn in Ketten,
Da geh ich in dem Hof umher
Mit meinem Stock von Eisen schwer
Und schreie: Hat 10 Uhr gschlagn.

Fünfstrophig mit Melodie steht diese Dichtung bei Alfred Tobler, Das Volkslied im Appenzellerlande 1903 S. 118.

1.

Hört ihr Herrn und laßt Euch sagen,
Wenn die Glock hat 9 g'schlagen,
Nehmet Eure Frau in Acht,
Ehe man euch zum Schwager macht!

2.

Hört ihr Fraun und laßt euch sagen,
Wenn die Glock hat 10 g'schlagen;
Nehmet euren Mann in Arm,
So schlaft ir vergnügt und warm!

3.

Hört ihr Jungfern, laßt euch sagen,
Wenn euch jemand sollte fragen,
Ob ihr auch noch Jungfern seyd,
Sprecht: Ach ja, es thut uns leid!

4.

Hört ihr Wittwer, laßt euch sagen,
Wenn ihrs wollt noch einmal wagen,
Lobt die Erste nicht so sehr,
Sonst bekommt ihr keine mehr!

5.

Hört ihr Wittwen, laßt euch sagen,
Ihr seyd billig zu beklagen,
Weil ihr das entbehren müßt,
Was ihr aus Erfahrung wißt.

6.

Ihr Junggesellen, laßt euch sagen,
Weil ihr müßt den Namen tragen,
Schweigt nur still und denkts dabey,
Daß es blos — der Name sey!

7.

Ihr alten Weiber, laßt euch sagen,
Bey euch wird bald nichts mehr schlagen,
Ihr seyd matt und ohne Kraft
Wie ein Rettig ohne Saft.

(Jürgen als Nachtwächter parodiert ihn:)

Hör du Dummkopf, laß dir sagen,
Wenn dich jemand sollte fragen,
Ob du auch ein Esel bist,
Sprech, daß es die Wahrheit ist!

12. Kuckuck und Nachtigall.

Das 1773 von Herder wieder hervorgezogene und 1837 von Carl Loewe in schalkhaft gravitätischem Tone von neuem komponierte Fabellied „Einsmals in einem tiefen Thal“ erscheint zuerst 1586 in J. Regnarts Newen kurtzweiligen teutschen Liedern mit fünff Stimmen No. 14[1]) und ist kaum viel früher gedichtet worden. Die Grundlage dazu aber gab, was bisher nicht erkannt ward, direkt oder indirekt ein lateinischer Schwank des schwäbischen Humanisten Heinrich Bebel (Facetiae 3, No. 81 = Opuscula nova. Argentorati, Schürer 1514, Bl. V v 5a), der vielleicht auf Grund antiker Sprichwörter wie 'Asinus ad lyram', 'In aures asini canere'[2]) oder der Verse Freidanks[3]): 'Der esel und diu nahtegal singent ungelîchen schal; die nahtegal dicke müet, swâ ein esel od ohse lüet . . . Des gouches sanc ist niergen wert' entstanden ist:

De asino imperitorumque iudicio.

Cum nemo foeliciter et bene possit iudicare de artibus nisi soli artifices, nemini dubium erit, quin illorum sit iudicium omnino explodendum, violentum, rude atque mendax, qui iudicare volunt de poetica, musica atque aliis artibus, quarum omnino sunt expertes atque ignari. Ita contigit asino, qui sibi iudicis partes arrogavit inter philomelam et cuculum, quae de cantu decertabant, utra earum praestaret. Sententiam enim ferens ita dixit: 'Cuculus longe mihi excellere videtur: illius enim cantus et planus atque intelligibilis uniusque tenoris. Sed philomela, nescio quid canis; nunc enim vocem attollis acuteque canis, nunc presse atque graviter, nunc media voce, adeo ut non facile pateat auditoribus, quo tendat cantus tuus.'

1) Ferner bei Brechtl (Teutsche Liedlein 1594 No. 22), Elsbeth (Newe weltliche Lieder 1599 No. 8), J. Stade (Venus-Kräntzlein 1610 No. 2), P. v. d. Aelst (Blüm und Außbund 1602 No. 46). Herder, Werke ed. Suphan 5, 192. 25, 436. Schubart, Deutsche Chronik 1775, 3. April. Docen, Miscellaneen 1, 284. Seckendorfs Musen-Almanach 1807 S. 408. Arnim-Brentano, Wunderhorn 1, 383 ed. Birlinger-Crecelius. Hoffmann v. Fallersleben, Gesellschaftslieder[2] 2, 230. Goedeke-Tittmann, Liederbuch 1867 S. 149. Alemannia 12, 71. Erk-Böhme, Liederhort No. 1783. — Loewe, Balladen und Gesänge hsg. von Runze 9, 96.

2) Erasmus, Adagia 1599 S. 825.

3) 142, 7 und 143, 15 ed. Grimm.

Merkwürdigerweise besitzen wir noch drei weitere deutsche Gedichte, die aus derselben Zeit wie das von Regnart komponierte Fabellied stammen und dessen Stoff wenig verändert behandeln: ein 190 Verse langes Bildergedicht Fischarts, das dieser einem Holzschnitte Tobias Stimmers (wohl noch vor 1575) beifügte, abgedruckt in Fischarts Werken hsg. von Hauffen 1, 431 vgl. LXXVII; ein kürzeres von Matthias Holtzwart (Emblematum Tyrocinia 1581 Bl. G 6b No. 46; vorher vier lateinische Distichen gleichen Inhalts) und ein in einer Wolfenbütteler Handschrift des 17. Jahrh. (Extr. 64. 17, S. 101) enthaltenes anonymes Stück. Holtzwarts Verse lauten: 'Es sindt nit alle die Doctores, die rot hût auffhaben.

Ein Guckgauch zo einer Nachtgall kam
Vnd hûlt bey ihr mit wortten an,
Sie solt mit jhm singen zû wett.
Dasselbig sie mit willen thet.
Ein Esell sie zum richter machten,
Für einen weisen sie jhn achten,
Dieweil er grosse ohren hett.
Ein yeder sein gsang offnen thet.
Der Esell sprach, er hett mit nichten
Sich künden auß dem gsang berichten
Der Nachtgallen, vnd gab das lob
Dem Gauch, der hett gepfiffen grob,
Das doch was ein sehr grosse schand. —
Also gschichts noch in manchem land,
Das man vmb langer ohren willen
Offt einem auffsetzet die brillen
Vnd mûß sein vornen an dem bret,
Wan er schon voller Narrheit steckt,
Der arm aber dahinden sitzen,
Vnd het er schon aller welt witzen.'

Das Wolfenbütteler Ineditum beruft sich auf einen Ausspruch des Wittenberger Mediziners und Philologen Veit Winsheim (1501—1570), dem auch Rollenhagen die Anregung zu seinem Froschmeuseler verdankt, klingt jedoch in V. 11 deutlich an Regnarts Text an.

Dictum domini Viti Orthel Winsemii senioris, medicinae doctoris: 'Certante cuculo et luscinia uicit cuculus iudice asino.'

Der kuckuck unnd der nachtigall
Sungen zugleich mit grossem schall,
Ein ieder solte singen frey
Die allerschöneste melodey.
Der esell auch beruffen wart,
Richter zu sein nach seiner art.
'Was', sagt er, 'soll ich richten viell!
Das urtheill ich bald fellen will.
Der kuckuck hatt das best gethan,
Der nachtigall mus verloren han.
Des kuckucks gesang ist fein chorall,
Den verstehen wir esell althomall.
Die nachtigall macht es gar zu bunth,
Verloren hatt sie, sage ich runth.' —
Also geth es noch zu aller zeit
Unnd wirt woll bleiben in ewigkeit,
Das mancher hatt ein eselskopf
Unnd ist doch ser ein stoltzer kopf.
Darumb woll ein gelerter man
Verachtet wirt von solchem narn.
Ist nicht die welt der esell voll,
So weis ich nicht, was ich sagen soll.

Endlich hat der Regensburger Dichter Joh. Ludwig Prasch die Fabel zum Anlass einer weitläufigen lateinischen Rede genommen: In lusciniam pro cuculo ad asinum iudicem oratio, Ratisponae 1671, 6 Bogen 4° (Berlin Xg 3999).

13. Johann von Werth.

1. Hans von der Wehr, der theüre Held,
Wohl bekhant ist in der Welt.
Wer ist diri diri der
Diri dri der Hans von der Wehr!

2. Hanß von der Wehr mit seinem Gaul
Steht vorn Feind als wie ein Saul.

3. Hans von der Wehr hat ein Kürres an,
Seines gleichn ist kein Kriegsman.

4. Hans von der Wehr hat ein Barthlhauben,
Helfft den Soldathen stehlen und rauben.

5. Hans von der Wehr führt zwei Pistollen,
Die er hat dem Kayser gstohlen.

6. Hans von der Wehr in seinem Goller,
Weit und breith ist kein so toller.

7. Hans von der Wehr in gspizten Kragen
Hat d Franzosen braff derschlagen.

8. Hans von der Wer hat a Fedrl aufn Huet,
Macht den Soldaten Herz und Mueth.

9. Hans von der Wehr mit seinen Degen
Thäte manchen Feind erlegen.

10. Hans von der Wehr hatt Stiffl und Sporn,
Dis taht dem Feind gewaltig Zorn.

11. Hans von der Wehr ziecht in das Feld
Vol Guraschi, lehr an Geld.

12. Hans von der Wehr ligt in Quartier,
Saufft ihm Reüsch in Wein und Bier.

13. Hans von der Wehr sitzt bei dem Disch,
Ist lieber Karpfen als Stockhfisch.

14. Hans von der Wehr, ein guetter Christ,
Frist in der Fasten Speckh und Wirst.

15. Hans von der Wehr thuet nit vil betden,
Schilt und fluecht auch, wan es von Nethen.

16. Hans von der Wehr hat ein Schanz gebaut
Aus Butter und Milch und Saurenkraut.

17. Hans von der Wehr reitt ums Rathaus herumb,
Schert sich nit ein Teufl drum.

18. Hans von der Wehr ist endtlich gestorben,
Ein braffer Held ist an ihm verdorben.

Aus dem Mscr. 980 der Innsbrucker Universitätsbibliothek, Bl. 77a, einer um 1760 von einem süddeutschen Klostergeistlichen zusammengetragenen Liedersammlung, die schon oben S. 86 citiert ward. — Halb bewundernd, halb spottend schildert dies Lied die volkstümliche Gestalt des kecken Reiterführers Johann von Werth († 1652), der im dreissigjährigen Kriege den Gegnern des Kaisers, namentlich den Franzosen und Schweden, manche Niederlage beibrachte. Im französischen Volksliede ('Petits enfants qui pleurera?' Allgem. deutsche Biographie 42, 105) lebte 'Jean de Wet' infolge seines Streifzuges v. J. 1636 noch lange als Kinderschreck fort. Ein schwülstiges um 1645 entstandenes lateinisches Loblied auf 'Werdaeus Hansichenius', betitelt Camillus Teutonicus (Heroici Quirites, Mundi columina; 40 Str.) zog Crecelius in der Alemannia 13, 59 hervor. Ein Überfall, den J. v. Werth am 6. Oktober 1648 auf die auf einer Jagd bei Feldmoching zwischen München und Dachau begriffenen schwedischen Offiziere ausführte, gab zu mehreren Verherrlichungen Anlass, deren Anfänge man in der Liedersammlung des bayrischen Benediktiners Joh. Werlin (Münchner Cod. germ. 3637, S. 882. 896. 1093) aufgezeichnet findet:

a) Der Wrangel thet ains wagen
Von Dachaw auß zu jagen,
Wilde Thier zu fangen.
Hierzu nam er vil Reitter
Vnd etlich Bärenheutter
Ohne Spiess und Stangen.
Anstatt der Netz
Sie hielten stetts,
Biß unsere Soldaten,
Sonderlich Crabaten,
Kamen sie zu bstätten.

b) Herr Wrangel, Schwedisch General,
Wolt eine Jagt anstellen
Sambt dem Thurene Mareschal,
Die Hirsch und Säw zu fellen.
Die Ritterschafft
Hat sich vergafft,
Johan de Werth
Hatt es gehört,
Kommt gschwind herzue
Vnd macht Vnruhe,
Blast ab die Jagt in aller Frue.

c) Die Schweden wollten jagen
Die Hirschen in die Netz etc.

Auf einer Kölner Volksüberlieferung beruht Karl Cramers Gedicht 'Jan un Griet' (Simrock, Rheinsagen 1869 No. 31).

14. Aussteuer der Bauerntochter.

Es heyrath ein Baur sein
Dochter aus
Wohl in den zwanzig Jahr.
Mein, was gab er ihr darzue?
20 buchsbamene Löffl,
Die macht der braun Söffl,
19 junge Gansl,
Die hiet im Feld der Hansl,
Achtzehen Wezstain,
17 buechene Gaislsteckh,
15 Karra,
Die schön schnarra,
14 durchlocherte Pfanna,
13 Kommata,
12 Wider wohlgebohrn,
11 Lammer nie geschorn,
10 Schwartling,
9 Gäns, 8 Kazen,
Haben lange, lange Brazen,
7 Betestatt, ein Strosackh,
5 Feldschwein,
3 Ros, 2 Kühe und a Kalb
Und a falba Henn,
Das gab er ihr darzue.

Aus dem erwähnten Innsbrucker Mscr. 980, Bl. 83b: 'Nuptiae Rustici'. — Über solche Aufzählungen des Hausrats vgl. oben 11, 405[2]. Der Liebhaber zählt seine Habseligkeiten auf: Treichel, Volkslieder aus Westpreussen 1895 S. 81f. Erk-Böhme, Liederhort No. 888f. Kopp, Deutsches Volks- und Studentenlied 1899 S. 146. Flugi, Volkslieder des Engadin 1873 S. 67.

15. Was braucht man im Dorf?

1. Was braucht ma in ein Dorff, was braucht ma in ein Dorff,
A braffs Baurndorff, was braucht ma in ein Dorff?
Ein Pfarrer, der braff singt,
Ein Gloggen, die wohl klingt,
Ein Mesner, der braff leiten kan,
Schuelmeister einen gsteifften Man:
Das braucht ma in a Dorff.

2. Was braucht ma in ein Dorff?
Ein Uhr, die niemahl steht,
Ein Zeiger, der recht geht,
Ein Richter, der nit gar z grob strafft,
Der Baurn nit vil Scharwerckh schafft.
Das braucht ma in a Dorff.

3. Ein Seiller, der nit stillt,
Ein Fuermahn, der nit schilt,
Ein Wirthin, die nit trutzig ist,
Ein Goglhan auf ieden Mist.

4. Ein Schneider, der nit hinckht,
Ein Schuester, der nit stinckht,
Ein Weber, der nit krätzig ist,
Ein Baurn, der kein Baur mehr ist.

5. Ein Beckhen, der offt bacht,
Der d' Semel nit z klein macht,
Ein Brey, der's Bier fleissig rihrt
Und acht gibt, das nit z Wasser wird.

6. Ein Hirt, der zimli blasst,
Ein Kirch, die [d] Leit all fasst,
Ein Pfeiffer und ein Leyrerin,
Ein Weib [die] kein Calmeiserin.

7. Ein Wirth, der nit vil saufft,
Ein Bneben, der nit raufft,
Ein Knecht, der nit auffs Gassl geht,
Ein Magd, die nit zum Fenster steht.

8. Ein Jäger, der fählt das Wilt,
Ein Hund, der wager bilt,
Ein Bottenbueben, der trey ist,
Ein Nädrin, die ein Jungfrau ist.

9. Ein Schmid, der wagger bschlagt,
Ein Scherg, der nit falsch klagt,
Ein grossen Bach, so d Mühlen treibt,
Ein Wöschrin, wo nit Ehr abschneidt.

10. In d Mitt ein Lindenbaum
Und umn rum ein Zaun,
Ein Fallter, der sich selbst zumacht,
Ein Tanzboden, der nit zamen kracht.

Dies demselben Innsbrucker Mscr. 980, Bl. 9a mit dem Titel 'Pagus instructus' entnommene Lied ist eine ältere Variante zu dem in Erk-Böhmes Liederhort No. 1544 abgedruckten funfzehnstrophigen Text, den der Herausgeber irrig aus J. B. Häffligers patriotischem Lied 'Was brucht me i der Schwyz?' (1796)[1]) ableiten will, während umgekehrt Häffliger sich an das Volkslied anlehnt. Die älteste Form aus dem 17. Jahrhundert mit Melodie steht bei Bolte, Der Bauer im deutschen Liede 1890 No. 7 (= Acta germanica 1, 207). Eine jüngere entnehme ich einem zu Anfang des 19. Jahrhunderts gedruckten fragmentierten Flugblatte, das Herr Dr. G. Weisstein in Berlin besitzt:

Das Dritte.

1. Was braucht man auf dem Baurendorf?
Was braucht man auf dem Dorf?
Ein Glocke, die in d' Weite klingt,
Ein Orgel, die recht lieblich singt,
Ein Meßner, der ein braver Mann,
Der auch die Orgel schlagen kann.
Das braucht man auf dem Dorf.

2. Ein Pfarrer, der fein wohl g'studirt,
Ein Amtmann, der kein Narr nicht wird,
Ein Baur, der brav in Acker fährt,
Ein Baader, der den Mann recht scheert.

3. Ein Zimmermann, der langsam schniert,
Ein Sattler, der die Hänt recht schmiert,
Tagwerker, die nicht langsam sein,
Ein guten Hirten für die G'meind.

4. Ein Schuster, der nicht gerne spielt,
Ein Schneider, der nicht allzeit stiehlt,
Ein Geisbock, der nicht kitzig ist,
Ein Weber, der nicht hitzig ist.

5. Ein Becker, der fein all Tag bacht,
Das Brod nicht gar zum Käse macht,
Ein Bräuer, der das Malz recht rührt,
Damit das Bier nicht wäßrig wird.

6. Ein Wirth, der wenig saufen thut,
Auch niemand schlagt [und] raufen thut,
Ein Kellerin, die redlich ist,
Ein Näh'rinn, die ein Jungfrau ist.

7. Ein reichen Müller, der nicht stihlt,
Ein großer Hund, der nie falsch bällt,
Ein Schmid, der recht gut b'schlagen kann,
Ein Fuhrmann, der recht fahren kann.

1) Vgl. dazu Hoffmann-Prahl, Unsere volkstümlichen Lieder 1900 S. 247 und Max Friedländer, Das deutsche Lied im 18. Jahrhundert 2, 372. 577 (1902). — Eine Abschrift von Jacob Grimms Hand (Greyers 1799 de Berne) fand ich unter Hermann Kestners Liederhandschriften in Hannover. Gedruckt auch bei Büsching und v. d. Hagen 1807 No. 98. Erlach 4, 349. Erk, Volkslieder 2, 1, No. 38 (1841). J. Günther, Gedichte in verschiedenen Mundarten 1841 S. 253. Firmenich, Germaniens Völkerstimmen 2, 593.

8. Ein Wirthin, die gut kochen thut,
Ein Bäurin, die gar niemal buhlt,
Ein Knecht, der nicht auf Gassen geht,
Ein Magd, die nie ans Fenster steht.

9. Ein Jäger, der nicht waidwund schießt,
Ein Holzwart, den kein Müh verdrießt,
Ein Amtsbedient, der allzeit lacht,
Ein Beysitz, der die Leut auslacht.

Vgl. die Flugblätter Yd 7905, 54, 2 und Yd 7918, 15, 3 auf der Berliner Bibliothek. Noch späteren Datums ist die Umformung bei Mündel, Elsässische Volkslieder 1884 No. 190 (10 Str.).

Berlin. Johannes Bolte.

Über den Gebrauch des 'Rummelspotts'.

In seiner eingehenden Arbeit über „den Rummelsputt und das Schiff von Holland"[1]) kommt W. H. Mielck zu dem Schluss, dass nur das Küstenvolk, im weiteren Sinne genommen, den Gebrauch des Rummelspotts kenne. Diese Ansicht ist nicht ganz zutreffend, wie ich bereits in dieser Zeitschrift 9, 91 f. durch Liedproben aus Kaiserswerth, Werden und Jülich nachweisen konnte. Einen weiteren Beitrag brachte Oskar Hartung-Köthen ebenda 6, 433 aus Anhalt. Der Umstand, dass im Anhaltischen der Rummelspott zwischen Weihnachten und Neujahr herumgetragen wird, verdient besondere Beachtung.

Vielfach angestellte Umfragen ergaben für den niederrheinisch-bergischen Landesteil, dass der Rummelspott in der Gegend von Wald-Höhscheid noch vor wenigen Jahren gebräuchlich war. Er ist dort in der üblichen Weise aus einem steinernen Topf mit überspannter Schweinsblase, durch deren Mittelpunkt ein Rohrstäbchen geschoben wird, hergestellt. Hier heisst der Topf jedoch Fuppdöppen, nach dem eigentümlichen Geräusch, welches bei seinem Gebrauch entsteht. Das Rummelspottslied lautet dort:

Fastenowend, gude Mann,
Speck on Eier en die Pann,
Lot dat Metz rummen,
Schnied deck nit en den Dummen.

Die Frau die liep de Trapp herop
Und lós de deckste Äppel op;
Die kleinen liet sie liegen
En der bedrietenen Wiegen.

Wenn die Sänger eine Gabe erhalten hatten, sangen sie zum Abschied:

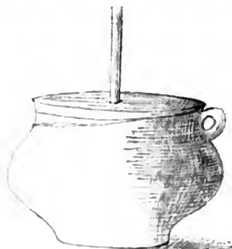
De (Familiennamen) es ne gude Mann,
He göt den Jongen, wat he kann;
He göt en ouch en Rebbenstöck,
Dann geiht en ouch dat Danzen flöck.

Auch hier wurde der Rummelspott zur Fastnachtszeit von Haus zu Haus getragen. Dabei führten die betreffenden Kinder allerlei Kunststücke aus, welche nicht selten von einem gut abgerichteten Hunde wirksam unterstützt wurden. Ebenfalls in Sonnborn bei Elberfeld und in Düssel war dieser Gebrauch noch vor kurzem bekannt, während in dem unmittelbar an Sonnborn angrenzenden Elberfeld der Rummelspott völlig unbekannt war. In Mettmann wandte man 1902 den Rummelspott beim 'Austrommeln' an. Beachtung verdient dabei jedenfalls die Tatsache, dass die sächsisch-fränkische Sprachgrenze zwischen Elberfeld und Sonnborn noch heute besteht und alle vier vorgenannten Orte auf fränkischem Boden liegen.

---

1) [Korrespondenzblatt des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 7, 9—24 (1882); vgl. 8, 34—40. Böhme, Deutsches Kinderlied und Kinderspiel 1897 S. 380—382. C. Schumann, Volks- und Kinderreime aus Lübeck 1899 S. 138 f.]

Von meiner Schwägerin in Veile in Jütland erhielt ich vor einigen Tagen einen Rummelspott von dort zugesandt. Derselbe besteht aus einem schwarzen, schwach gebrannten Topf mit Schweinsblase und Federpose. Er misst 16 *cm* im Durchmesser und 13 *cm* in der Höhe und hat nebenstehende Form. Dort singt man merkwürdigerweise auf Plattdeutsch folgende Strophe:



Frue, Frue mach auf die Thür
Und lat de Rummelpott in,
Und gieb mir wat in min Rummelpott!
Dann gehe ich werre fort.

Nach den Mitteilungen einer Dame aus Allingaabro bei Randers in Nord-Jütland ist auch dort der Rummelspott bekannt[1]).

Elberfeld. Otto Schell.

Zur Geschichte des Weihnachtsbaumes

hat A. Tille (Geschichte der deutschen Weihnacht 1893 S. 256f.) zahlreiche Zeugnisse gesammelt. Diesen mögen sich noch folgende Stellen aus 'Marie Helene von Kügelgen, ein Lebensbild in Briefen' (Leipzig 1900) anreihen, auf die Herr Dr. A. Fresenius in Berlin freundlichst aufmerksam macht. Die Mutter des Malers Wilhelm von Kügelgen (geb. 1774, gest. 1842) schreibt vom väterlichen Gute Harm in Estland am 24. Dez. 1800: „Jetzt arbeitet Wilde an einem schönen Baum, der mit hundert Lichtern, Guirlanden von Rosinen und Mandeln dekoriert ist und Äpfel und Feigen trägt" (S. 77). Am Mittelrheine war diese Sitte damals unbekannt; denn sie schreibt aus Rhens bei Koblenz Ende Dezember 1804: „Die Weihnachtstage habe ich recht froh verlebt Ich machte einen hohen Fichtenbaum mit tausend kleinen Lichterchen, der ganz voll Reinetten und anderer schöner Sachen hing . . . Ein solcher Baum ist hier eine neue Erscheinung, Alt und Jung lief zusammen" (S. 103). Endlich wird (S. 447) 1841 zu Münster der Lichterbaum des Weihnachtsabends erwähnt. — Vgl. auch Alemannia 25, 133. Korrespondenzblatt d. Vereins f. siebenbürg. Landeskunde 1902, 16. 1903, 13. 33. J. B.

Gaston Paris †.

Der grosse Romanist, dessen Aufsatz über die undankbare Gattin das vorliegende Heft eröffnet, ist am 5. März d. J. in Cannes im 64. Lebensjahre gestorben. In ihm verliert die romanische Philologie ihr anerkanntes Haupt, einen Gelehrten, der wie kein zweiter die französische Sprach- und Literaturgeschichte des Mittelalters gefördert hat. Mit einer staunenswerten Universalität des Wissens, das sich weit über die Grenzen seines Faches erstreckte, vereinigte er einen divinatorischen Scharfblick, der bis in die dunkelsten Winkel drang und die verwickeltsten Be-

1) [H. F. Feilberg, Fra Heden (Haderslev 1863) S. 76 teilt einen Rummelpott-Reim mit, der zu Firmenich 3, 38 und 59 und zum Nd. Korrespondenzblatt 7, 20f. 8, 37 stimmt, In Ost-Jütland heisst der Rummelpott Guffepotte, Buddipotte, Wokkepott nach Feilberg, Dansk Bondeliv 1, 245 (1889).]

ziehungen leicht überschaute. Die Ergebnisse seiner Forschungen hat er in einer kaum übersehbaren Fülle von Schriften, Ausgaben, Aufsätzen, Rezensionen niedergelegt, die sich in gleicher Weise durch die völlige Beherrschung des Materials wie durch ihre klare und edle Form auszeichnen. In Frankreich wirkte G. P. bahnbrechend durch eine Erneuerung der philologischen Forschung und des philologischen Unterrichts. Mit Deutschland und der deutschen Forschung verbanden ihn zahlreiche Fäden. Seit er als junger Student bei Meister Diez in Bonn und in Göttingen sich mit den philologischen Methoden, die damals in Frankreich noch wenig ausgebildet waren, vertraut gemacht hatte, unterhielt er zu der deutschen Wissenschaft und zu den deutschen Gelehrten, die ihm auch vielfach freundschaftlich nahe traten, die lebhaftesten Beziehungen. Persönlich übte er durch die ungemeine Liebenswürdigkeit seines Wesens den grössten Zauber aus. — Von seinem äusseren Lebensgange hier nur so viel, dass der 1839 als Sohn des hervorragenden Kenners der altfranzösischen Literatur Paulin P. geborene Gelehrte seit 1866 auf dem Lehrstuhl für französische Literatur des Mittelalters am Collège de France, zuerst als Stellvertreter, dann (1872) als Nachfolger seines Vaters eine ungewöhnlich reiche Lehrtätigkeit entfaltete. Es gibt unter den jüngeren Romanisten wohl kaum einen, der sich nicht dankbar der persönlichen Förderung und der vielseitigen Anregung, die von seinem Unterricht ausging, erinnerte. Auch an der École des hautes études, an deren Begründung (1869) er wesentlichen Anteil hatte, wirkte er in engerem Kreise mit dem grössten Erfolge. 1876 wurde er in die Académie des Inscriptions, 1896 in die Académie française aufgenommen. Auch in Preussen wurden seine Verdienste durch die Verleihung des Ordens pour le mérite anerkannt.

Es ist hier nicht der Ort, auf die gesamte wissenschaftliche Tätigkeit des Verstorbenen, die zum grössten Teile der 1872 von ihm in Gemeinschaft mit Paul Meyer gegründeten 'Romania' zu gute kam, einzugehen. Es sei nur hingewiesen auf die wertvollen Beiträge zur Histoire littéraire de la France, auf die als Thèse de doctorat 1866 erschienene wichtige 'Histoire poétique de Charlemagne', auf die epochemachende Ausgabe der Vie de saint Alexis (1872), auf das vielbenutzte Handbuch 'La littérature française au moyen âge' (1888; 2. Aufl. 1890) und auf die anziehende Lebensbeschreibung François Villons (1901). Für ein grösseres Publikum sind die Sammlungen bestimmt, die unter den Titeln 'La poésie du moyen âge' (2 Bde. 1885 und 1895), 'Penseurs et poètes' (1896), 'Poèmes et légendes du moyen âge' (1900) ausgewählte Vorträge und Aufsätze vereinigen. Um die vergleichende Literaturgeschichte, sowie um die Sagen- und Volksliedforschung hat sich G. P. die grössten Verdienste erworben. Vor allem kommen hier seine Studien über die französische Heldensage (zahlreiche Beiträge zum Rolandslied und zur Karlssage, zur Pippin- und Berthasage, zu Raoul von Cambrai und Huon von Bordeaux) und über den bretonischen Sagenkreis (Arturromane, Merlin [Ausgabe 1886], Graal und Perceval, Lancelot, Tristan, bretonische Lais [Ausgaben Romania 7—8]) in Betracht. Eingehendere Untersuchungen sind der Sage von Saladin (Paris 1893), der von Salomon und Morolt (Rom. 9), dem Roman des Kastellans von Couci (Rom. 8. 12), der Oedipus- (Rom. 10) und Trajanssage (ÉcdHÉt. 1878), dem Roman von den sieben weisen Meistern (Ausgabe 1876 und Rom.), der Sage vom Ewigen Juden (Encycl. des sciences religieuses 7), der Trojasage (Rom. 24), den Marienmirakeln (Ausg. 1880ff.) gewidmet. In ausführlichen Besprechungen, die sich zu selbständigen Behandlungen des Stoffes auswuchsen, hat er die Anfänge der lyrischen Poesie in Frankreich (Journal des Savants 1891—92), die äsopische Fabel im Mittelalter (ebd. 1884, 1885, 1899), die Quellen der Tierdichtung (ebd. 1894. 1895), die französische Novelle im 15. u. 16. Jahrh. (ebd. 1895), die deutsche

Sage von den verfluchten Tänzern (ebd. 1900) behandelt. Allgemein zugänglich sind die Aufsätze über Karls Pilgerfahrt, den Engel und den Einsiedler (La poésie du moyen âge 1), über die orientalischen Märchen in der französischen Literatur des MA., die Sage vom Grafen von Gleichen, die Parabel von den drei Ringen (ebd. 2), ferner aus den Poèmes et légendes: Huon von Bordeaux, Tristan und Isolde, Barlaam und Josaphat, die sieben Infanten von Lara. Über den Abenteuerroman hat er in der Zeitschrift Cosmopolis 11, über die Tannhäusersage in der Revue de Paris 1898 gehandelt. — Die Volksliedforschung hat er vor allem durch seine Ausgabe 'Chansons du XVe siècle' (1875, mit Nachweisen über französische Volksliederbücher) bereichert, ferner durch Studien über die 'Chanson du chevreau' (Rom. 1), das Lied von Jean Renaud (Rev. crit. 1. Rom. 11), das alte Lied von der schönen Aelis (Mélanges Wahlund 1896), die Volksdichtung in Frankreich (Mélusine 1877), sowie durch zahlreiche Besprechungen von Volksliedersammlungen, wie Nigras Canti popolari del Piemonte (JdS. 1889), D'Anconas Poemetti popolari italiani (Rom. 18), Pineaus Vieux chants populaires scandinaves (JdS. 1898). — Die Märchenforschung verdankt ihm den wichtigen Beitrag: 'Le petit poucet et la grande ourse' (1875), in dem er den naturmythischen Hintergrund für das romanische Däumlingsmärchen nachweist, und ist ihm besonders verbunden für die Ermunterung der Sammler Cosquin, Sébillot, Carnoy. Auch die Volkskunde hat er in Besprechungen, z. B. Salomone-Marino, Costumi ed usanze dei contadini di Sicilia (JdS. 1897) vielfach gefördert. — G. P. hat so zahlreiche und so tiefe Spuren seines Wirkens hinterlassen, dass sein Andenken nicht erlöschen wird.

Friedenau. Max Fuchs.

Berichte und Bücheranzeigen.

Neuere Arbeiten zur slavischen Volkskunde.

I. Polnisch, Kleinrussisch, Böhmisch.

Wir beginnen unsere Jahresübersicht[1]) mit der Besprechung periodischer Publikationen, ohne die einzelnen im besonderen näher zu charakterisieren, da uns bereits früher vielfach Gelegenheit dazu geboten war, wir uns somit auf Vorausgegangenes berufen können; — wir heben nur noch aus dem Inhalt neuer Jahrgänge das Bemerkenswerteste hervor.

Die Warschauer Wisła ist unter der neuen Redaktion von Erasm Majewski in ihren 17. Jahrgang eingetreten. Gerade das erste Heft desselben enthält eine Fülle interessanten Stoffes; so handelt der Herausgeber über den Mohn, die Herkunft unseres Mohnes, Alter, Bedeutung und Verzweigung der Namen dafür; er stellt fest, dass die früheren Angaben über die asiatische Herkunft durch griechische Vermittelung fabelhaft sind; dass der Mohn (papaver somniferum var. neolithica) ein seit der jüngeren Steinzeit in Mitteleuropa gepflegtes, einheimisches Gewächs ist; dass asiatische Völker (ebenso die finnischen) den Namen dafür von Slaven und Litauern her erhalten haben — für die mitteleuropäische Urheimat der Arier ein neuer, schöner Beleg; botanische Auseinandersetzungen nehmen hierbei einen

1) Vgl. oben 12, 228.

weiten Raum ein; mit den Fabeln einer Herkunft des Namens (slavisch mak usw.) aus dem Griechischen wird für immer aufgeräumt. Germanisten mache ich dann aufmerksam auf die Herleitung von Gneiss und Quarz aus dem Slavischen: jeglicher Erklärung spotteten diese Namen, für Gneiss hat man längst slavischen Ursprung angenommen (ein gnojc 'Faulicht' und ein twardec, dialektisch kwardec, 'Härtling'). Aus dem reichen Inhalte des 16. Bandes (XII und 802 S. mit vielen Illustrationen) seien hervorgehoben ethnographische Beiträge, Beschreibungen von Land und Leuten, Bräuchen und Sitten, Mitteilungen von Liedern (viele Kinderlieder) und Märchen, von Sagen und Schwänken (aus der Kaschubei) — besonders eingehend ist die Schilderung des Dorfes Studzianki (bei Lublin) durch eine Dame, Zofja Staniszewska, ausgefallen; auch fehlts nicht an jüdischem Material (z. B. rabbinische Sprichwörter). Ign. Radliński setzt seine sehr ausführlichen Arbeiten über Apokryphen fort und ist bei den verschiedenen Pseudoevangelien (Heimat derselben, Zeit, Stoffe u. dgl.) angelangt; aus Chroniken und Urkunden liefert dämonologische Beiträge, mit sorgfältiger Erklärung und Parallelen H. Paprzyca. Viel Raum nehmen ein Erörterungen über Ursprung und Urtypus der Slaven, die durch die Arbeiten von Prof. L. Niederle in Fluss gekommen sind; hierher gehört auch eine Arbeit von Prof. Potkański in der polnischen Historischen Quartalschrift, sowie originale Aufsätze in der Wisła von Wl. Olechnowicz (Die Rassen Europas und ihr gegenseitiges Verhältnis in der Geschichte) und Talko-Hryncewicz (Einiges vom Standpunkte der Anthropologie über den Ursprung der Slaven) sowie die Übersetzung eines Aufsatzes des Pariser Anthropologen M. Zaborowski, Les Slaves de races et leurs origines. Bestehen bleibt der Widerspruch zwischen dem Befunde in den alten Gräbern und den heutigen Verhältnissen; es stimmen nicht die dolichocephalen Schädel von einst zur heutigen ausgesprochenen Brachycephalie; Hryncewicz spricht von einer brachycephalen Rasse, die von den Karpathen aus die dolichocephalen Einwohner der Ebene sich unterworfen und assimiliert hätte, was der gewöhnlichen Rollenverteilung beider Rassen direkt widerspräche. Es kann nicht genug hervorgehoben werden, dass Rasse und Volk einander ebenso wenig decken wie Volk und Kulturperioden, dass ein Volk aus der Kreuzung von Rassen hervorgeht und ein und dasselbe Volk (ohne Wanderungen oder Eroberungen) verschiedene Kulturperioden (der Steinzeit usw.) auf denselben Sitzen durchmacht; über fortwährende Widersprüche kommt man sonst überhaupt nicht heraus. Die neuesten Versuche (Much; Kossinna), von rein archäologischem Standpunkte aus Licht über die Urzustände zu schaffen, empfehlen sich ebensowenig; kommt doch Kossinna auf Grund der Archäologie zu dem Schlusse, dass die Litauer nur slavisierte Finnen wären. Ja, wenn die leidige Philologie nicht da wäre, dann würden diese anthropologischen oder archäologischen Folgerungen viel eher stimmen. Aber auf Grund der Philologie protestieren wir gegen diese ganz energisch.

Besonderes Interesse beansprucht das 3. Heft dieses Jahrgangs, das ganz einer bestimmten Gegend (dem Lubliner Lande) gewidmet ist. Von kartographischen Aufnahmen an, die die wechselnden administrativen Einteilungen berücksichtigen, bis zu photographischen Aufnahmen von Typen, sogar von Zwergen und Riesen, von alten Bauten u. dergl., sowie bis zur Darstellung des Hausgewerbes und der wenig abwechselnden Speisekarte des Volkes erhält man eine monographische Behandlung von Land und Leuten, die durch ihre Geschlossenheit gerade, durch ihre räumliche und zeitliche Beschränkung belehrend wirkt. Es ist nur zu wünschen, dass auch andere Gegenden in derselben Weise behandelt würden.

Mit der reichen Ausstattung und dem ausführlichen Inhalt der Warschauer Wisła kann der Lemberger Lud unter der Redaktion von A. Kalina nicht wett-

eifern. Der 7. Band (340 S.) enthält Beiträge zur galizischen Volkskunde ausschliesslich, über die Ansiedelungsverhältnisse und politischen Grenzen der Zips, über Huzulen (zumal Jagden und Jäger bei ihnen), über das Volk, seine Erzählungen und Schwänke bei Dukla u. dgl. m.; auch einen wohldokumentierten Beitrag zur Lemberger Gaunersprache. Über provinziale Grenzen gehen hinaus die Beiträge zur Sprichwörterkunde von Dr. Krček; besonders jedoch die Arbeit von Dr. St. Ciszewski über den Atałykat, die fiktive Vaterschaft, das Aufwachsenlassen eines Kindes (Sohnes) unter Fremden bis zu bestimmten Jahren, wodurch künstliche Bande geschaffen werden zwischen beiden Familien, eine namentlich im Kaukasus bekannte und beobachtete Eigentümlichkeit, deren Spuren bei anderen Völkern der Verfasser nachgeht, in Afrika, bei den Galliern, im Norden. Es ist dies nur ein Ausschnitt aus einem der reichhaltigsten Kapitel der Ethnographie, der künstlichen Verwandtschaft, die so unendlich vielgestaltige und tiefgreifende Institution, die in den Zeiten des Kampfes aller gegen alle meiste Sicherheit und Frieden gewährte. In Schraders Reallexikon fehlt bezeichnenderweise dieser Artikel ganz und wird eine der wichtigsten friedenschaffenden Institutionen gar nicht erwähnt; Ciszewski hat sich dieses Thema zum Spezialstudium erwählt. Der 8. Band des Lud (445 S. 1902) bewegt sich in denselben Grenzen; Beiträge zur galizischen Volkskunde aus polnischen und kleinrussischen Bezirken füllen ihn; nur einiges erstreckt sich darüber, eine Untersuchung z. B. über den Namen Piast, des dynastischen Ahnherrn polnischer Könige, der meiner Ansicht nach irrtümlich aus der Rocken- oder Spinnstubengeschichte in die Chroniken verpflanzt worden ist; oder über volkstümliche Elemente bei älteren Autoren u. dgl.; eine Parallele zu polnischen Bräuchen bieten slovenische aus der südlichen Steiermark, die P. Miklavec beschrieben hat; das Kapitel der Rezensionen ist reichlicher ausgefallen.

Von 'Swiatowit', der archäologischen Revue, die Erasm Majewski in Warschau herausgibt, sind Band 3 und 4 erschienen (1901 und 1902. 254 u. XI, 280 S. gr. 8°); die Revue zeichnet sich durch reichen Bilderschmuck aus (so enthält der 4. Band 411 Illustrationen und 5 Tafeln), so dass der Archäologe sich leichter zurechtfinden kann. Neben Originalarbeiten, besonders zahlreichen Fundberichten, bringen die Bände auch Übersetzungen von Vorträgen (Montelius u. a.), sowie Auszüge aus grösseren Werken (Niederle u. a.). Besonders eingehend ist die von E. Majewski in beiden Jahrgängen durchgeführte Schilderung des archäologischen Befundes im Bezirk Stopnica (anstossend an die Weichsel, im Südwesten des Königreich Polen) — ein Muster für ähnliche Aufnahmen anderer Bezirke; die energische Arbeit des Herausgebers kann nicht genug gerühmt werden. Bołsunowski handelt über die Bleiplomben von Drohiczyn, die schon eine ganze Literatur hervorgerufen haben; er hat ihrer tausende gesammelt und bespricht die einzelnen Elemente slavischer, byzantinischer, vor allem jedoch abendländischer, speziell venetianischer Herkunft, die in diesen Amuletten u. dergl. hervortreten; diese grundlegende Arbeit ist im 4. Bande noch nicht zu Ende geführt. Der Herausgeber selbst gibt auch noch eine Übersicht der Erträge aus mecklenburgischen Gräber- und Burgwallfunden mit stark polemischer Spitze; er protestiert mit Recht gegen die beliebte Kluft zwischen germanischer und slavischer Bevölkerung und bekämpft die Isolierung der Burgwallfunde von den Gräberfunden, die zu der geradezu wunderlichen Leugnung slavischer Gräber führen musste, und so kommt der alte Lisch wiederum zu verdientem Ansehen.

Neben Majewski verdient in Warschau genannt zu werden Zygmunt Gloger. Von seiner illustrierten altpolnischen Encyklopädie ist jetzt der 3. Band erschienen (1902. 350 S. gr. 8°), umfassend die Artikel 'Kapitän' bis 'Petschaft', mit zahlreichen

Abbildungen von Siegeln, Geräten, Kleidungsstücken, Waffen, Häusern, Brücken, Kirchen usw. Bereits im Berichte über die ersten Bände haben wir die Vorzüge der lebhaften Darstellung, die Fülle dokumentierten Materials hervorgehoben. Glogers Hauptverdienst bleibt Popularisierung eines reichen Materials, das er allenthalben zusammengetragen hat; die Kunst anmutiger Erzählung beweist am besten sein neuestes Werk 'Dolinami rzek', die Flusstäler abwärts, Reisebeschreibungen längs des Niemen, Weichsel, Bug und Biebrza (Warschau 1903, 218 S. mit vielen, trefflichen Landschaftsbildern, Abbildungen von Typen, archäologischen Funden u. dgl., typographisch prächtig ausgestattet). Es sind dies in verschiedenen Jahren, seit 1872 bis 1899, unternommene Bootausflüge auf diesen Flüssen, über deren Ereignisse und Ergebnisse der Verfasser oft kurzweilig, immer anregend zu berichten weiss. Hierher gehört auch sein 'Białowieża w albumie' (1903, 40 S. 4° mit 28 Illustrationen), die Schilderung des berühmten Waldes, stellenweise Urwaldes, des letzten Heims der Auerochsen. Endlich sei genannt seine 'Historische Geographie des alten Polen' (mit der Karte von Babirecki und 64 Bauten- und Städteansichten, Krakau 1900. 386 S.), die in drei Teilen die Stammes- und Landesgrenzen, die einzelnen Provinzen sowie die Diözeseneinteilung, Kirchen, Klöster u. dgl. behandelt und Grundlage für monographische Arbeiten gewährt.

Diese monographische Darstellung von Land und Leuten wird jetzt, mit Recht, immer mehr beliebt. Genannt sei das dreibändige Werk von Jan Sygański Soc. Jes., Historya Nowego Sącza (Geschichte von Neusandez in Galizien, seit dem Regierungsantritte der Wasas bis zur ersten Teilung, Lemberg 1901 und 1902. V und 242, 354 und 283 S.); diese ausführliche Stadtgeschichte bietet ja vielerlei Beiträge zur Kultur- und Volkskunde; Zünfte und ihre Einrichtungen, Hexenprozesse, Inventare bürgerlichen Nachlasses, Aufzeichnungen von Kaufleuten u. dgl. bilden neben den Urkunden und Chroniken die Hauptquellen des eingehenden, alles Mögliche berücksichtigenden Studiums, das eine Fülle von Belehrung für das alte städtische Leben in Polen und seinen allmählichen Niedergang enthält. In dasselbe Gebiet schlägt die Arbeit eines anderen Geistlichen ein, Władysław Sarna, Opis powiatu Krośnieńskiego pod względem geograficzno-historycznym (Kreis Krossen, zum Unterschiede vom niederschlesischen einst der 'russische' genannt, Przemyśl 1898. 610 S.), sehr eingehend auf Grund archivalischer Quellen, und aus demselben Kreise eine Monographie über das Städtchen Dukla (nach dem der Duklapass benannt ist) von Emmanuel Swieykowski (Monografia Dukli, 204 S. mit zahlreichen Illustrationen und Tafeln, Krakau 1902), die allerdings hauptsächlich dem Schlosse der Mniszech und ihren einstigen Kunstschätzen gewidmet ist, als Beitrag zur Kunst- und Kulturgeschichte Polens im 18. Jahrhundert, dem andere ähnliche Beiträge folgen sollen. Kunstgeschichte dürften wir allerdings nicht mehr in unsere Darstellung einbeziehen, obwohl gerade hier viele treffliche Beiträge zu nennen wären, eine Inventarisation der Denkmäler in der Provinz, wie sie die Teka Konserwatorów Galicyi Zachodniej (Bd. 1, Krakau 1900) für Westgalizien enthält; die Berichte der Kommission für Kunstgeschichte (Publikation der Krakauer Akademie der Wissenschaften, bis jetzt 7 Bände Folio in der prächtigsten typographischen Ausstattung; besonders hervorzuheben sind die Beiträge von Prof. Marjan Sokołowski, zumal dessen Studien zur Geschichte der Skulptur, Veit Stoss u. a., im 15. und 16. Jahrh., im 7. Bande), namentlich auch der Rocznik Krakowski, Krakauer Jahrbücher (bisher 6 Bände), Publikationen zur Stadtgeschichte, ihrer Zünfte, ihres Handelsverkehrs, sogar ihrer Krippenspiele u. dgl. von den berufensten Kennern dieses Gebietes; die Arbeit von Pagaczewski über Krippenspiele wurde eben auch ins Französische übersetzt; Krakau besitzt Figürchen dazu

noch aus dem 14. Jahrhundert. In diesem Zusammenhange seien auch die Studien von Stanislaus Windakiewicz über Geschichte der polnischen Volksbühne erwähnt, Teatr ludowy w dawnej Polsce (231 S.) und Dramat liturgiczny w Polsce średniowiecznej (18 S.), im 34. und 36. Bande der Krakauer philolog. Abhandlungen der Akademie, 1902. Sein 'Volkstheater' zieht allerdings die Grenzen etwas allzu weit, weil es auch offenkundiges Schuldrama mit einschliesst, aber schon die Fülle des zusammengetragenen Materials und viele treffende Beobachtungen, namentlich auch die stete Berücksichtigung des abendländischen Hintergrundes und Zusammenhanges gewähren der Arbeit bleibenden Wert; in der zweiten wird ein Krakauer officium sepulcri aus einem Antiphonar des 12. (13.?) Jahrhunderts und jüngere Texte aus dem 15. mitgeteilt; es ergibt sich eine meist wörtliche Übereinstimmung mit einem Halberstädter officium sepulcri von 1440 (bei Lange, Lateinische Osterfeiern 1887 S. 85f.).

Von den Publikationen der Krakauer Akademie seien genannt die 'Materyały i Prace' ihrer sprachlichen Sektion (I, zwei Hefte, 1901—1903. 312 S.); dieselben bieten zahlreiche dialektische Texte, Glossare, phonetische Skizzen des Polnischen, mittelalterliche Texte u. dergl.; eine sehr ausführliche Skizze mit Textproben ist dem kaschubischen Dialekte (aus Lusin) gewidmet. Von den 'Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne' der anthropologischen Sektion ist der 5. Band (1901. IX, 93 und 272 S.), den Prosatexten aus Oberschlesien, die der verstorbene L. Malinowski gesammelt hatte, gewidmet, doch enthält er auch viele Lieder (Abschluss der im 4. Bande begonnenen Sammlung), der mannigfache Inhalt und die genaue Aufzeichnungsart erhöhen den Wert; in dem ersten Teil des Bandes sind ausführliche Fundberichte (namentlich über eine der auch in der deutschen Fachliteratur wohlbekannten Höhlen von Ojcow) und anthropologische Erörterungen (über den modernen masurischen Typus und sein Verhältnis zu den aus den Skeletten der Reihengräber gewonnenen Ergebnissen) aufgenommen. Von dem grossen Sammelwerke des Michał Federowski 'Lud białoruski na Rusi litewskiej' (Weissrussen in Litauen) ist der 2. Band erschienen (1902. XXXII, 358 S.), welcher in phonographisch getreuer Aufnahme 410 Erzählungen, Fabeln, Märchen enthält. Der Herausgeber begann seine Aufzeichnungen zu einer Zeit noch, wo weder irgend welche Eisenbahnen noch Fabriken oder Schulen und dergl. die avitischen Verhältnisse zu ändern vermocht hatten, vor jeder Umwälzung, die heute bereits namentlich mit dem 'phantastischen Zug' im Volke stark und rasch aufzuräumen beginnt, und bald ganze Zweige der traditionellen Literatur für immer wird verdorren lassen. Eine erstaunliche Fülle hat er noch vereinigen können, und er charakterisiert treffend in der Einleitung die Altertümlichkeit dieser Fabeln, die so zähe noch unlängst im Gedächtnis des Volkes hafteten, im Gegensatze zu den realen, historischen Umwälzungen, die schon die nächste Generation vollständig vergisst. Endlich sei des grossen polnischen Dialektwörterbuches von Dr. Jan Karłowicz gedacht, von dem der 2. Band (F—K. 450 S. gr. 8°) erschienen ist, die Reichhaltigkeit des ersten und Genauigkeit weiter betätigend. Das grosse Warschauer polnische Wörterbuch ist bis Heft 14, Buchstabe N, gediehen.

Von systematischen Werken sei erwähnt des hochbegabten L. Krzywicki 'Systematyczny kurs antropologii'; auf den ersten Teil, der über die physischen Rassen handelte (1897) ist jetzt der zweite über die psychischen Rassen gefolgt (Warschau 1902. 309 S.). Das Verhalten der Rassenarten zu einander, die Grundlagen einer Historiosophie der Rassen, die Bedingungen der Änderung psychischer Rassenmerkmale und ihren Mechanismus, die Grundlagen einer sozialen Psychologie werden mit grossem Scharfsinn, unter Abweisung voreiliger, unge-

nügender Schlüsse entwickelt. Es ist dies eine Vertiefung und Erweiterung seiner eigenen, 1893 erschienenen 'Ludy', mit besonderer Befehdung von Lapouge u. a. In diesem Zusammenhange mag auch die fleissige und umsichtige Arbeit von Kazimierz Wachowski, Słowiańszczyzna zachodnia (Westslaven), studya historyczne I (Warschau 1903. 271 S.) genannt werden, welche die Geschichte der pommerschen, mecklenburgischen und anderen Slaven Ostdeutschlands behandelt; mit Verzicht auf äussere Daten und Prähistorie zugleich, mit den inneren Verhältnissen allein sich beschäftigt; die Anfänge der Staatenbildung auf einheimischer, slavischer Grundlage, die verschiedenen Richtungen derselben aufs genaueste, mit tief eindringender Interpretation der Quellen, verfolgt. Arbeiten, welche der polnischen Geschichte speziell gewidmet sind, ihrer Kulturgeschichte, den Bauernverhältnissen, der Münzgeschichte usw. — von allem diesen müssen wir hier vollständig absehen, wie nahe sie auch manchmal das Gebiet der Volkskunde streifen mögen. Doch seien hier noch Publikationen der polnischen gelehrten Gesellschaft in Thorn hervorgehoben, die in zweierlei Serien (Fontes und Jahresberichte) Westpreussens Kulturgeschichte behandeln. In den sechs Bänden der Fontes finden wir Kirchenvisitationen des Archidiakonates Pommern (d. i. Westpreussen) des Leslauer Bischofs Rozrażewski († 1600), welche über Zeit und Menschen, bis zu den Bibliothekbeständen der Pfarrkirchen, aufs genaueste berichten; in den Jahresberichten (der letzte ist der neunte; 1902, 154 S.) die verschiedensten Beiträge, Bauernwillküren aus dem 17. Jahrhundert in deutscher und polnischer Sprache; eine Abhandlung von Kętrzyński über Kulms Urbevölkerung, die gegen Plehn (Geschichte von Strassburg i. Westpr.) die Richtigkeit der Behauptung der preussischen Stände vom Jahre 1464 erweist, dass das Kulmer Land seit jeher eine dichte polnische Bevölkerung besessen hat, wie es schon die ausschliesslich polnische topographische Nomenklatur beweist. Regelmässige bibliographische Übersichten ergänzen die Abhandlungen; wir finden unter ihnen auch neueste Erzeugnisse in der kaschubischen Mundart des Polnischen besprochen. Auf die Publikationen der Posener Gesellschaft der Wissenschaften wollen wir nicht mehr eingehen, und doch ist z. B. auf deren Veranlassung ein hoch verdienstliches, vollständiges Verzeichnis der Flurnamen der Provinz erschienen — anderer Beiträge zur Lokalgeschichte (Gnesen usw.; Klostergeschichten von Olobok u. a.; Handwerkerordnungen u. dgl.) oder zu Comenius Wirken in Polen, seiner Verbindungen mit grosspolnischen Magnaten, den Leszczyński und Opaliński, deren Eingehen und Fördern seiner Pläne, nicht zu gedenken. Besonders eifrig tätig war der 1901 verstorbene Sanitätsrat Kl. Köhler, dem wir Publikationen der Kostener Zunftordnungen und der Schützenbrüderschaft verdanken. Endlich wäre eine theologische Zeitschrift (Przegląd Kościelny, Kirchliche Revue) zu erwähnen, in Posen jetzt im zweiten Jahrgang erscheinend, die unter anderem Material (Anfänge des Protestantismus in Posen, eine höchst interessante Arbeit von Warmiński) auch die Glockeninschriften der Provinz und eine breite Schilderung des alten Marienkultes in Polen (der Königin von Polen) von Prof. Fiałek bietet.

Wir schliessen einige allgemeinere Sachen an. Louis Léger, La mythologie slave (Paris 1901. XIX, 248 S.) bringt höchstens den Franzosen etwas Neues. Der Verfasser sammelt und verarbeitet die Angaben aller alten Quellen, verhält sich skeptisch, wo er es nicht sein sollte (gegenüber dem Igorliede aus dem alten Russland), und traut anderen Angaben allzuviel, operiert auch mit eigenen, höchst unglücklichen Etymologien und Kombinationen; gibt schliesslich nur eine Übersicht des leicht erreichbaren und fördert keinerlei tiefere Erkenntnis. Über die Arbeiten von Niederle vgl. unten. Mit ihnen wetteifern die neuesten Darlegungen über

altslavische Sitze, zumal Verbreitung derselben in Mitteleuropa, ein vielumstrittenes Problem, dessen Lösung jedoch kaum auf den Wegen zu finden ist, die eingeschlagen wurden von Eduard Bogusławski, Methode und Hilfsmittel der Erforschung der vorhistorischen Zeit in der Vergangenheit der Slaven (Berlin 1902) oder von Dir. W. von Kętrzyński in einer Reihe polnischer Abhandlungen über Germanen und Slaven, welche das alte slavische Gebiet nach meiner Meinung über alle Massen ausdehnen; auch hier kommen ja volkskundliche Momente, Bauart der Dörfer u. dgl. zum Austrage.

Bei den Böhmen hätten wir vor allem einer Entdeckung zu gedenken, die die Sagengeschichte des Landes auf den Kopf stellt. Ich brauche hier nicht zu erwähnen, welche Rolle der Libussastoff z. B. in der deutschen Literatur, bei Brentano und Grillparzer, um nur diese zu erwähnen, gespielt hat; wie auch die neuesten historischen und soziologischen Untersuchungen von Adolf Bachmann (Geschichte Böhmens 1899), Hans Schreuer (Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte der böhmischen Sagenzeit, 1902; in Schmollers Staats- und sozialwissenschaftlichen Forschungen 20, 4), um der älteren Arbeiten von Julius Lippert (Sozialgeschichte Böhmens 1. 1886; Die tschechische Ursage und ihre Entstehung 1890) u. a. nicht zu erwähnen, auf den Angaben des ältesten Landeschronisten, des Prager Domdechanten Cosmas (um 1120) bauen, sie im Sinne echter Sage oder Tradition, trotz aller Ausschmückungen und antiker oder literarischer Verbrämungen aus Ovid und Sedulius, verwerten. Ich vermag nun den sicheren Nachweis zu führen, dass die Libussasage (der Bruderstreit), die Verquickung des Premysl mit der heimischen Dynastie, der Mädchenkrieg usw., alles Erfindungen des Cosmas sind, dass die einheimische Rocken- oder Spinnstubengeschichte ebensowenig die 'Premysliden' mit Premysl, wie in Polen die 'Piasten' mit Piast zusammengebracht hat, dass diese Verknüpfung willkürlich von den Chronisten geschaffen worden ist. Das Sagenmaterial des Cosmas von Prag ist somit wertlos, enthält keinerlei echte Sage; nie hat das böhmische Volk von einer Libussa etwas vernommen oder erzählt! Cosmas hat nur die allerbescheidensten Aussagen einer 994 geschriebenen Wenzelslegende zu einem phantastischen Roman mit Namen und Details erweitert und hat somit für 1120 dasselbe geleistet, was 1540 Hajek mit gleichem Erfolge wiederholt hat. Den Beweis kann ich liefern, nachdem ein Prager Historiker, Dr. Pekař, jene Wenzelslegende wieder richtig in das Jahr 994 zurückgeführt hat, von wo sie durch übel angebrachten Zweifel — man sprach von einem späten Machwerk, womöglich gar des 14. Jahrhunderts — unbefugterweise entfernt worden war; sie entpuppt sich jetzt als die einzige Quelle des Cosmas, und ihre älteste, in Deutschland lange aufbewahrte Abschrift weiss weder etwas von einer Libussa noch von der Abstammung der böhmischen Fürsten von Premysl zu erzählen; dafür hat ihre übrige Erzählung, echte Volkssage, Hand und Fuss, während die des Cosmas von fortwährenden Widersprüchen wimmelt. Durch diese restitutio in integrum der alten Legende fallen dann auch noch andere Vorurteile, worüber hier nicht mehr zu handeln ist. Eines ausführlichen böhmischen Werkes sei besonders gedacht. Der Prager Prähistoriker und Archäologe Lubor Niederle gibt jetzt, fast 75 Jahre nach Šafaříks epochemachender slavischer Altertumskunde, eine neue Arbeit in gleichem Umfange und Sinn heraus, seine 'Slavischen Altertümer', wovon der erste Teil des ersten Bandes erschienen ist (Prag 1902. 205 S.), Ursprung und Anfänge der Slaven behandelnd, mit derselben zurückhaltenden Mässigung und sorgsamen Erwägung aller einschlägigen Momente, an die wir bei seinen früheren Arbeiten gewöhnt waren. Auch er ist ein entschiedener Gegner der Aufstellungen von Bogusławski und Kętrzyński. Da

wir schon bei der Geschichte sind, erwähnen wir auch gleich die grossartige Leistung von Č. Zíbrt, den zweiten Riesenband seiner Bibliografie České historie (Prag 1902. Publikation der Prager Akademie, 1216 doppelspaltige Seiten gr. 8° engen Druckes), der die Quellen und Bearbeitungen (des ganzen Gebietes; sodann der einzelnen Partien und Perioden bis 1419) enthält. Es dürfte wohl kaum eine andere Literatur einer derart erschöpfenden, bis in Aufzählung einzelner Urkunden, einzelner Kapitel grösserer Sammelwerke u. dergl. sich verlierenden, gleich zuverlässigen und belehrenden Bibliographie sich rühmen können.

Diese imposante Leistung hat Zíbrt nicht behindert, mit ungeschwächtem Eifer die Herausgabe des uns bereits wohlbekannten 'Český Lid' fortzusetzen, der nunmehr in seinen 12. Jahrgang eingetreten ist. Es ist unterdessen manche Veränderung mit ihm vorgegangen; wir vermissen die ausserordentlich reichhaltige Bibliographie des Herausgebers über Volkskunde aus aller Herren Länder; wir sehen es gerne, dass die Hefte jetzt monatlich (ausser August und September) erscheinen; wir bewundern die unermüdliche Arbeit des Herausgebers, der immer neue Mitarbeiter anzuwerben, immer neue Gebiete zu erschliessen vermag. Er scheut sich durchaus nicht, seinem Unternehmen einen entschieden populären Charakter aufzudrücken, schafft er doch so Propaganda für die Sache der Volkskunde selbst. Er bringt in jedem Hefte viele kleine Artikel nach dem bewährten Grundsatz: „Wer vieles bringt“ usw.; er spart nicht mit gut ausgewählten und ausgeführten Illustrationen. Eine Aufzählung im einzelnen wäre unmöglich, umfasst doch der 11. Jahrgang (496 S.) an 150 Aufsätze! Ich kann daher nur ganz im allgemeinen angeben: Diebessprache (Glossar von 1821 und neuere), Tanzweisen und Lieder, Dialektproben, Angaben der 'niederen Dämonologie' (Wassermann, Schratt usw.), urkundliche Beiträge zum Volksleben, Robott, Bauernaufstände u. dergl., Berichte über Trachten, Speisen, Bauten (Holzkreuze und Kirchen; Mühle und ihre Teile), ältere Aufzeichnungen jeglicher Art, Volksbücher u. dergl., Legenden; das wären die wichtigsten Rubriken. Und ebenso verhält es sich mit Jahrgang 12, von dem bisher 4 Hefte (seit 15. Oktober 1902) erschienen sind. Sie enthalten die trefflichen Aufzeichnungen von Sławičinský in seinem heimischen ('wallachischen') Dialekte, die sich durch die Originalität der Sprache und Treue des volkstümlichen Kolorites längst einen guten Namen erworben haben. — Schade, dass Prof. Erich Berneker in seiner trefflichen 'Slavischen Chrestomathie mit Glossaren' (Strassburg, Trübner, 1902. IX, 484 S.), welche eine mustergültige Auswahl alter und neuer volkstümlicher Texte aus zwölf slavischen Sprachen enthält, nicht diese Dialektproben mit benutzt hat. Dann enthält der Lid wieder Tänze, Märchen, Lieder; Bauten; Trachten; Auszüge aus Drucken des 16. und 17. Jahrhunderts, zum Volksglauben, zu Volksbüchern (darunter ein mir ganz unbekanntes, vom 'Schmied Paul', während ich die 'Rechte der Franten' — Fanten — aus einem Petersburger Exemplar wohl kenne, diese und andere 1582 genannt); ältere, eben darauf bezügliche Briefe, Miszellen, Denkwürdigkeiten u. dgl. Abwechslungsreicher könnte der Inhalt einer solchen Zeitschrift gar nicht zusammengestellt werden, und dabei ist alles ausschliesslich lokalen Berichten und Verhältnissen entnommen; Sachen, die über die Länder der Wenzelskrone hinausgehen, sind ausgeschlossen, kaum dass ab und zu über ungarische Slovaken oder preussische Böhmen (in Oberschlesien) etwas beigebracht wird. Dieses streng lokale Kolorit ist eine besondere Eigenheit des Lid. Im Gegensatze dazu berücksichtigt der 'Národopisný Sborník Československý' unter der Redaktion von Prof. J. Polívka, das weitere Gebiet der Volkskunde überhaupt, doch ist uns seit dem 7. Jahrgang (1901) kein neuerer zugekommen. Ich erwähne noch, dass Č. Zíbrt jetzt mit Frant. Kvapil die böhmische

Musealschrift (Časopis Musea království českéko) herausgibt, von der eben der 76. Jahrgang abgeschlossen ist (1902. 580 S., in 6 Heften); der Jahrgang enthält nur weniges, was die Volkskunde näher berührt (Bauernaufstände in Mähren im 17. und 18. Jahrhundert; vieles zur Bibliographie und Biographie alter Schriftsteller; literarische und historische Studien, Neplachs Chronik, Böhmens Steuerverhältnisse vor der Hussitenzeit u. dgl.).

Wir gehen zur kleinrussischen Volkskunde über, wie sie in Lemberg hauptsächlich durch die Publikationen des Szewczenko-Vereines gepflegt wird. In den Jahresberichten der Gesellschaft (bis Band 49) sind jetzt abgedruckt von Wołodymir Hnatjuk ungarisch-russische geistliche Lieder (im Sonderabdr. 272 S.) aus Handschriften seit dem 17. Jahrhundert, aus Nord- und Südungarn, von den dortigen Kleinrussen stammend, vielfach auf fremde (polnische) Quellen zurückgehend, ein wichtiges Denkmal des dortigen beschränkten Schrifttums; Hnatjuk hat überhaupt am meisten beigetragen zur Kenntnis von Volk und Sprache dieser halb schon vergessenen, in keinem lebhaften Verkehr mit galizischen Stammesgenossen stehenden Gegenden; seine einzelnen dialektischen Sammlungen (Lieder, Märchen, Sagen u. dgl.) werden wir nicht mehr aufzählen; sie bilden ganze Bände der ethnographischen Sammelschrift der Gesellschaft. Besonders verdienstlich ist dessen neue Publikation im 12. Bande des 'Etnograficznyj Zbirnyk' (1902. 215 S. 8°), der erste Teil einer ausführlichen Legendensammlung (alt- und neutestamentliche sowie von Heiligen, 165 Nummern und 44 Varianten), eine Lücke der slavischen Volkskunde ausfüllend; die alte, kleine Sammlung grossrussischer Legenden des Afanasjev ist ja fast unzugänglich, weil von der geistlichen Zensur verboten; die neuere, schöne Sammlung polnischer Marienlegenden, mit Text von Gawalewicz und Illustrationen von Stachowicz, ist mehr ein Kunstwerk als ein Volksbuch. Hnatjuk hat seine Texte grossenteils neu in Galizien gesammelt; aus älteren Druckwerken stammen nur 35; den einzelnen Texten sind Parallelennachweise beigegeben. Das Ganze wird in einem folgenden Bande zum Abschluss gelangen und eine wesentliche Bereicherung für unsere Disziplin bedeuten.

Von dem ausführlichen Werke von Prof. Wołodymir Szuchewycz über die Huzulen (Huculszczyna) ist jetzt der 3. Teil erschienen (Lemberg 1902. 255 S., mit Illustrationen). Dieser Teil begleitet den Huzulen von der Wiege bis zum Grabe und bietet besondere Ausbeute für die Lieder und Hochzeitsbräuche und Tanzweisen sowie Musikinstrumente, alles aufs genaueste aus dem Munde des Volkes aufgezeichnet oder nach der Natur aufgenommen. Von diesem Werke erscheint zugleich eine polnische Ausgabe in Lemberg auf Kosten des Ethnographischen Museums der Grafen Dzieduszycki. Ein 4. Teil wird die wichtige Publikation abschliessen, über Glauben und Sprache des interessanten, von der Kultur noch wenig in seiner Ursprünglichkeit angegriffenen Völkchens berichten. Über die weitere Tätigkeit der Szewczenko-Gesellschaft der Wissenschaften können wir auf die deutschen Berichte verweisen, welche sie als 'Chronik' derselben in paarmonatlichen Heften erscheinen lässt.

Der 'altrussische' Verein, die Galickorusskaja Matica, fährt in der Publikation seiner wissenschaftlichen und literarischen Zeitschrift (Naucznoliteraturnyj Sbornik) fort; der erste und zweite Jahrgang sind abgeschlossen (Lemberg 1901 und 1902. 342 und 248 S., beide Abteilungen haben nämlich ihre besondere Paginierung), doch bieten sie für unsere Zwecke nur weniges, am meisten noch in den Aufsätzen des Herausgebers, Diedickij, selbst, der über ältere ethnographische Aufzeichnungen u. dgl. referiert; die Beiträge russischer Gelehrten berühren hauptsächlich altrussische Themen, aus der Kulturgeschichte, der religiösen Bewegung u. dgl.

Zum Schlusse erwähnen wir noch einen nordserbischen (wendischen) Beitrag von grösster Wichtigkeit. Dr. Ernst Mucke (Muka), der unermüdlichste Mitarbeiter an den Kulturleistungen seines Stammes, hat in Bautzen 1902 eine erschöpfende Sprichwörtersammlung seines 'sorbischen' Volkes erscheinen lassen (Přisłowa a přisłowne hrónčka a wusłowa hornjołužiskich Serbow. XIV, 314 S.). Es ist dies eine Sammlung des Nestors unter den literarischen Arbeitern der Serben, Jan Radyserb Wjela, die Dr. Mucke mit Aufwand von viel Mühe, Zeit und Kosten geordnet und herausgegeben hat, eine wichtige Ergänzung des slavischen Sprichwörterbestandes, der gerade im letzten Dezennium durch die Sammlungen von Adalberg (polnisch), Zaturecký (slovakisch) und Franko (kleinrussisch) ausserordentlich gefördert worden ist. Das Ordnungsprinzip ist alphabetisch (nicht nach Stichwörtern, nur nach dem Anlaut des Sprichworts); ein zweiter Teil enthält in derselben Anordnung die gereimten Sprichwörter (im Gegensatz zu den prosaischen des ersten Teiles); ein dritter Teil sprichwörtliche Redensarten, endlich ein Nachtrag; alles zusammen 9126 Nummern, wahrlich eine stattliche Zahl, die natürlich alle vorausgegangenen, recht knappen Sammlungen weit übersteigt. Auf die Einzelheiten dieses sprachlich und sachlich gleich interessanten Materials können wir nicht mehr eingehen, die Parallelen böhmischer, polnischer, deutscher Sprichwörter nicht nachweisen — es ergaben sich viele wichtige Berührungspunkte. Zur slavischen Sprichwörterkunde ist dies ein äusserst notwendiger und nützlicher Behelf.

Berlin. Alexander Brückner.

---

2. Südslavisch, Russisch.

Eine der besten, systematisch geordneten Volksliedersammlungen der slavischen Völker ist die vom Grazer Universitäts-Professor Dr. K. Štrekelj redigierte Sammlung der slovenischen Volkslieder, welche die 'Slovenska Matica' in Laibach herausgibt: 'Slovenske narodne pesmi. Uredil Dr. K. Štrekelj.' Sie ist nun zum 6. Heft (S. 305—592) gediehen, welches Lieder aus dem Liebesleben, über den intimsten Verkehr zwischen dem pubič (Buben) und dem deklè (Mädchen) enthält, No. 1677—2416. Die Lieder sind aus einer grossen Anzahl von alten und neueren gedruckten und handschriftlichen, im Archiv der Slov. Matica aufbewahrten oder erst jüngst dem Herausgeber zugesandten Sammlungen zusammengestellt. Sie stammen aus allen Gegenden der von Slovenen bewohnten Ländern, von den Gauen der südlichen Steiermark bis in die Görzer Alpen tief hinein. Auch aus dem westlichen Kroatien wurden Lieder in die Sammlung aufgenommen, da dort den slovenischen Dialekten sehr nahe stehende Dialekte gesprochen werden. Doch diese Sprachverwandtschaft ist nicht gleichbedeutend mit ethnischer Gleichheit. Es ist hier nicht der Platz auf diese interessante Frage näher einzugehen; aber ein flüchtiger Vergleich der Lieder aus den westlicheren slovenischen Gebieten mit diesen (slovenisch-) kroatischen 'kajkavischen' aus der Gegend von Warasdin, aus dem kroatischen Zagorien zeigt uns, wie bedeutend sie verschieden sind.

Štrekelj hat die Lieder dem Inhalte nach zusammengereiht, verwandte näher aneinander gereiht, verschiedene Varianten desselben Liedes zusammengestellt, so z. B. No. 1684—1688, 1721—1734, 1822—1831, 2033—2052 u. a. Wir können uns darnach eine Vorstellung von dem Leben eines jeden beliebteren Liedes, und von dem Lieder-Repertoire wie der einzelnen slovenischen Stämme so des ganzen Volkes bilden. Hierbei ist wichtig, dass dieses Repertoire selten über die kroatische Grenze hinüberreicht, vgl. hierzu No. 1734, eine Variation eines in allen slovenischen Gegenden populären Liedchens No. 1721—1733. Umgekehrt finden wir im west-

lichen Kroatien aufgezeichnete Lieder auf enger slovenischem Boden, z. B. No. 1700, 1701, 1782—1784. Bei jedem einzelnen Liede hat der Herausgeber sorgfältig die Quelle und den Ort angemerkt, woher es stammt, und in den Fussnoten vielfach notwendige textkritische Bemerkungen hinzugefügt. Die slovenischen Lieder sind je mehr nach Westen und Norden desto mehr von deutschen Sprachelementen durchdrungen. Doch da könnte sich ja nur der lebendige, mit deutschen Worten stark vermischte Volksdialekt äussern. Eine nähere Vergleichung der slovenischen Lieder mit deutschen Liedern aus den Alpenländern würde uns erst zeigen, in wie weit hier auch nähere, innere Verwandtschaft und Zusammenhang zu konstatieren sei.

Noch einen Wunsch möchte ich hier vorbringen. Es sind bei den einzelnen Liedern nämlich vielfach blosse Ortsnamen ohne nähere Angaben verzeichnet, welche wohl die Mehrzahl der Leser umsonst auf den Karten suchen würden. Es wäre daher zu empfehlen, wenn der Sammlung eine eigene genaue Landkarte aller dieser Gegenden beigegeben würde, auf welcher alle Ursprungsorte dieser Lieder aufgezeichnet wären. — Sonst wäre zur slovenischen Volkskunde kein anderer belangenswerter Beitrag zu nennen ausser den in der russischen ethnographischen Zeitschrift 'Živaja starina' 12, 1—32 erschienenen Aufsatz von Al. Charusin über Haus und Hof in Krain.

Der volkskundlichen Erforschung der Kroaten und Serben widmen die Akademien der Wissenschaften in Agram und Belgrad ihre besondere Aufmerksamkeit. Der von der ersteren herausgegebenen Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena (Sammelband für das Volksleben und die Gebräuche der Südslaven) erreichte unter neuer Redaktion des Prof. Dr. T. Maretić und Dr. D. Boranić den 7. Band, von welchem zur Zeit nur das 1. Heft vorliegt. Abweichend von den vorherigen Bänden zerfällt er jetzt in zwei Teile: Abhandlungen und Materialien. In dem 1. Teil ist ein Aufsatz von T. Maretić über den Gebrauch der Zahlen in der serbischen Volksepik (S. 1—56) abgedruckt, d. i. eine nach gewissen Gesichtspunkten zusammengestellte Statistik der in den serbischen epischen Liedern vorkommenden Zahlen. Doch wurden nur die von Vuk St. Karadžić gesammelten epischen Lieder excerpiert. — Der 2. Teil (57—206) bringt die Fortsetzung der von Josip Lovretić gesammelten Materialien über das Volksleben und Gebräuche in Otok, einem Dorfe in Slavonien. Wir finden hier beschrieben sehr eingehend Kinderspiele (57—81), Lieder (81—112), einige Sagen und Aberglauben (114—195), darunter Menschen mit übernatürlicher Kraft, Zauberer, Hexen u. ä., 'Menschen nach dem Tode', Werwolf (123ff.), menschenartige Wesen wie Feen (Vilen), Schicksalsgöttinnen, Alp, Pest, Cholera; hierbei sind die betreffenden Märchen eingereiht, Prognostika, Volksmedizin, Beschwörungen und Beschwörungsformeln, eine eigene Variation der Sator-Arepo-Formel (S. 170); Heilige, Kirchliches; Sprichwörter und Redensarten. — Zur kroatischen Märchenliteratur brachte einen sehr reichhaltigen Beitrag R. Strohal mit dem 2. Bande seiner kroatischen Volksmärchen: Hrvatskih narodnih pripevijedaka knjiga 2. U Karlovcu (Karlstadt) 1901. Der 1. Band erschien 1886 Na Rieci (Fiume) ebenfalls im Selbstverlag des Herausgebers. Er enthält 121 Nummern, fast durchweg Varianten zu allbekannten Märchen, die mit der westeuropäischen Märchenliteratur eng zusammenhängen. Deutscher Einfluss äussert sich recht stark. In einem Märchen aus Karlstadt (No. 31, S. 78), einer Variante zu Grimm KHM 40, warnt ein Vogel (ein Papagei) die ins Räuberschloss eintretenden Mädchen (die Wirtstochter und die Kellnerin) deutsch.

Die Belgrader Akademie der Wissenschaften entfaltete in der letzten Zeit eine etwas regere Tätigkeit in der Publikation volkskundlicher Werke. Von dem von derselben herausgegebenen 'Serbischen ethnografischen Sammelbande' (Srpski etno-

grafski Zbornik) erschienen der 3. und 4. Band. Der 3. Band bringt 'Serbische Volkslieder und Tänze mit Melodien aus Levač' (Belgrad 1902. XXIV, 210 S.), und zwar finden wir daselbst eine Beschreibung des Festes des Hauspatrons (Slava), der Hochzeit, des Begräbnisses, samt den dabei gesungenen Liedern, und eine reiche Sammlung von Liedern, die von der beim Spinnen gesammelten Jugend gesungen werden, im ganzen 183 Nummern; beigelegt ist eine ziemlich stattliche Sammlung von Melodien der Volkslieder und der Volkstänze, die erste Sammlung serbischer Volksmelodien. Dem Buche hat der serbische Komponist St. St. Mokranjac eine instruktive Charakteristik der serbischen Volksweisen vorausgeschickt. — Im 4. Bande beginnt eine Reihe systematischer, unter Leitung des Professors der Belgrader Hochschule Dr. Jovan Cvijić unternommener Erforschungen der Ansiedelung und der Niederlassungen der serbischen Länder. Das 1. Buch 'Die Niederlassungen der serbischen Länder. Studien und Materialien' (1902. CCXXXVIII, 497 S.) wird durch einen sehr inhalts- und gedankenreichen Aufsatz aus der Feder des Dr. Jovan Cvijić: 'Anthropogeographische Probleme der Balkanhalbinsel' eingeleitet. In demselben sind zuerst die Fragebogen abgedruckt, auf deren Grundlage die Materialien gesammelt und speziale Studien aufgebaut wurden, dann folgt ein höchst lesenswerter Aufsatz 'Die Kulturstreifen der Balkanhalbinsel'. Cvijić unterscheidet 1. den byzantinisch-aromunischen (zinzarischen) Kulturstreifen, 2. den patriarchalen (in Bosnien, Herzegovina, Montenegro, im nördlichen und mittleren Albanien wie auch im Hochgebirge seines südlichen Teiles, in Serbien und Altserbien, und im nördlichen Bulgarien mit Anschluss dessen östlicher Küstenstriche), 3. dem italienischen, 4. den mitteleuropäischen, und fügt noch 5. den türkischen an. Dann geht der Verfasser auf seinen eigentlichen Gegenstand ein, untersucht die Lage der Niederlassungen, der Typen, wie auch die verschiedenen Ursachen ihrer mannigfachen Formen, beschreibt eingehend Haus und Hof in den verschiedenen Gegenden und Ländern, die von Serben besiedelt wurden, die verschiedenen Benennungen der Niederlassungen, das Hirtenwesen, und entwirft zum Schluss ein übersichtliches Bild der Besiedelung und der bis in die Gegenwart fortdauernden Wanderung, ihrer Ursachen wie auch ihrer Folgen. — An diese Einleitung schliessen sich drei Aufsätze: von Jovan Erdeljanović über 'Das untere Dragačevo', eine gründliche anthropogeographische und ethnographische Studie über eine Landschaft im zentralen Serbien (S. 1—224), von Peter Mrkonjić über die Gegend zwischen den Flüssen Lim und Tara im Sandschak Novipazar (S. 225—356), und von Svetozar Tomić über Drobnjak, einen montenegrinischen Stamm (S. 357—497). — In diesen Studien wird im Detail das Programm durchgeführt, welches Cvijić in seiner Einleitung in grossen Zügen gezeichnet hatte, am eingehendsten von Jovan Erdeljanović, der nach einer allgemeinen Charakteristik des ganzen Landstreifens noch jedes einzelne Dorf genau beschreibt. Ja er hat, über dieses Programm hinausgehend, auch die Gewohnheiten und Gebräuche, die Tracht des Volkes beschrieben, ausserdem noch über das Slava-Fest gehandelt. Dem Werke ist noch ein besonderer Atlas beigefügt, der auf 23 Bl. 4° Pläne der Niederlassungen nach der Herkunft der Bewohner, Abbildungen von Haus und Hof mit verschiedenen Details bringt.

Bei dieser Gelegenheit sei auch erwähnt die von Dr. J. Cvijić herausgegebene „Geographische Bibliographie über die Balkanhalbinsel“, deren 4. Heft, umfassend die Jahre 1898, 1899 und 1900, zu Belgrad 1901 erschien (124 S. 4°); denn sie bespricht auch alle die Ethnographie und Volkskunde der Balkanvölker betreffenden Werke und Aufsätze. — Die der serbischen Volkskunde speziell gewidmete Zeitschrift 'Karadžić', die von Tichomir R. Gjorgjević in einer Landstadt Serbiens,

in Aleksinac, herausgegeben wurde, ging leider Ende 1901 ein, nachdem sie drei Jahre lang vergebens gegen die Gleichgültigkeit des serbischen Publikums gekämpft hatte. Sie versuchte das reichhaltige volkskundliche Material systematisch zu sammeln, zu ordnen und auch zu bearbeiten, regeres Interesse für volkskundliche Studien zu wecken auch durch Berichte über derlei Studien bei anderen slavischen und fremden Völkern, und brachte auch manchen interessanten und wertvollen Beitrag. Nach neuerer Nachricht soll diese Zeitschrift 1903 wieder fortgesetzt werden. — Gjorgjević hat in seiner deutsch geschriebenen 'Einführung in die serbische Folklore' (Wien 1902. 36 S.) eine gedrängte Übersicht der serbischen Volksüberlieferungen und ein Verzeichnis der wichtigsten Ausgaben und Werke gegeben. — Das Buch des ehemaligen serbischen Konsuls Branislav Gj. Nušić 'Kosovo' (Das Amselfeld, eine Beschreibung des Landes und Volkes I. Neusatz, Verlag der Matica Srpska, 1902. 180 S.) bringt manch interessanten Beitrag zur serbischen Volkskunde, indem es eingehend das Leben der dort noch ansässigen serbischen Bevölkerung, deren Gebräuche und Gewohnheiten, Hochzeit, das Slavafest, Tracht usw. beschreibt und auch einige Proben der Volkspoesie nebst Melodien mitteilt. Das Interesse des Ethnographen erwecken auch desselben Autors Reiseskizzen 'Vom Amselfeld bis zur Adria durch Albanien', die in der Belgrader Revue 'Kolo' 1902 erschienen. — Zu den wichtigsten ethnographischen Werken gehört das Buch von P. Rovinskij 'Montenegro in seiner Vergangenheit und Gegenwart' (russisch), von welchem im Jahre 1901 der 2. Teil des 2. Bandes erschien (St. Petersburg, Akademie der Wissenschaften. 646 S.). In demselben werden besonders Brauch und Sitte der Montenegriner beschrieben, religiöse Gebräuche in der Familie, in der Sippe und Stamm, Rechtsgebräuche und verschiedene andere Gebräuche im familiaren und sozialen Leben. Von der neuen vollständigen Ausgabe der serbischen Volksliedersammlung des Vuk Stef. Karadžić erschien unter der Redaktion des Akad. Ljub Stojanović der 9. Band (Belgrad 1902. VI, 603 S.). Er enthält die epischen Lieder, in welchen die Kämpfe der Herzegowiner und Montenegriner in neuerer Zeit, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zum Anfang der sechziger Jahre geschildert werden; neben den betreffenden 14 Liedern, die aus dem 5. Bande der Ausgabe aus dem Jahre 1865 herübergenommen wurden, wurden aus dem Nachlasse Karadžićs noch 19 bisher unbekannte Lieder veröffentlicht.

Die Erforschung der Volkskunde der Bulgaren hat einen schweren Schlag erlitten durch die Einstellung des 'Sbornik', den das bulgarische Kultusministerium durch eine Reihe von Jahren 1889—1901 mit freudiger Opferwilligkeit unter der energischen und umsichtigen Leitung des Prof. Dr. Jvan D. Šišmanov herausgab. Der letzte 18. Band (Sofia 1901. 818 u. 59 u. 190 S.) enthält neben verschiedenen Beiträgen zur Sprachkunde, Geschichte, Archäologie auch zwei volkskundliche Aufsätze: von A. P. Stoilov 'Gebet um Regen', eine Untersuchung zweier Gebräuche, die bei den Bulgaren und anderen Balkanvölkern bei regenloser Zeit angewendet werden und peperuda, rumän. păpălúga, paparúdă, griech. περπερία, alban. perperone oder auch dodola bei den Serben und Bulgaren, dordoléts bei den Albanesen, bei den Bulgaren noch german heissen. G. Polívka gibt einen kritisch-bibliographischen Kommentar zu den von K. A. Šapkarev herausgegebenen bulgarischen Märchen. Die dem 'Sbornik' beigegebenen 'Materialien' enthalten Materialien zur realen Kultur im westlichen Bulgarien, gesammelt und zusammengestellt von D. Marinov: über Haus und Hof, Tracht, Ackerbau, Viehzucht, Fischerei, Bienenzucht, Hausindustrie u. ä. Die Herausgabe des Sbornik wurde der Literarischen Gesellschaft in Sofia übertragen; doch diese verfügt bei weitem nicht über genügende Mittel, um die Publikation in der bisherigen grossartigen

Weise weiterführen zu können. Die Ausgabe volkskundlichen Materials, von welchem in den 18 Bänden des 'Sbornik' eine bisher noch nicht bewältigte Masse aufgestapelt ist, wird sie wohl auf eine Weile einstellen und sich mit der Publikation kleinerer Monographien begnügen müssen. Sie gab nun den 1. Band ihres 'Sbornik' 1901 heraus (Sofia. 464 S. kl. 8°). Darin ist enthalten das Werk von Velčko Jurdanov 'Krali-Marko in der bulgarischen Volksepik' (CIII u. 227 S.) mit einer Auswahl der bulgarischen epischen Lieder über Kraljević Marko, und ausserdem eine kleine Sammlung von Sprichwörtern und sprichwörtlichen Ausdrücken, die Petko K. Gâbjuv in Gross Trnovo zusammengebracht. — Neuestens gab die genannte Gesellschaft noch ein neues Werk des Dr. L. Miletič 'Die alte bulgarische Bevölkerung des nordöstlichen Bulgariens' heraus (Sofia 1902. 224 S.). In diesem Buche wird sorgfältig das Verhältnis der alten bulgarischen Bevölkerung zu den Türken, die bisher in diesen Gegenden vielfach noch die Majorität besitzen, bestimmt, untersucht, ferner die neuere bulgarische Einwanderung dahin festgestellt und so ein recht anschauliches Bild dieser recht interessanten Völkerbewegung gegeben. Hierbei benutzt der Verfasser als Hilfsmittel hauptsächlich die Tracht neben sprachlichen Eigentümlichkeiten, hie und da erwähnt er auch gewisse Gebräuche.

Unsere Kenntnis der russischen Volkspoesie hat in der neuesten Zeit eine ungemeine Bereicherung erfahren. Ausser der neuen kritischen Ausgabe des 'Sbornik Kirši Danilova' unter der Redaktion P. N. Scheffers (St. Petersburg 1901. XLVI, 284 S.) ist in erster Reihe zu erwähnen die Ausgabe der von A. V. Markov gesammelten epischen Volkslieder vom Weissen Meere 'Bêlomorskija byliny' (Moskau 1901. XV, 619 S). Diese neue Sammlung enthält 116 epische Volkslieder, die alle an einem Orte im Gouv. Archangelsk aus dem Munde von 11 Personen männlichen und weiblichen Geschlechtes aufgezeichnet wurden. Unter diesen lieferte eine Frau, die durch ihr phänomenales Gedächtnis hervorragte, die Hälfte der ganzen Sammlung; ihr Repertoire umfasste 60 epische Lieder mit mehr als 10 000 Versen. Hervorzuheben ist noch, dass unter diesen epischen Liedern 11 ganz neue Stoffe besingen, und 12 Ereignisse, die bisher nur als Episoden in der russischen Volksepik bekannt waren, selbständig darstellen. Die engen Grenzen dieses Berichtes lassen leider nicht eine eingehendere Besprechung dieses Buches zu; wir verweisen bloss auf die Rezension von M. Speranskij im Archiv f. slav. Phil. 24, 629ff. Ausserdem wurden einige epische Volkslieder neben anderen Liedern, Rätseln, Sprichwörtern und Märchen aus Kolymsk in Nordostsibirien von B. G. Bogoraz gesammelt und herausgegeben in dem Werke 'Oblastnoj Slovarj Kolymskago russkago narěčja' (St. Petersburg, Akademie 1901. 346 S.); epische Volkslieder aus einem Orte an der unteren Petschora von N. E. Ončukov in den 'Nachrichten (Jzvěstija) der Abteilung der Petersburger Akademie für russische Sprache und Literatur' Bd. 7, Heft 3. Epische Lieder religiösen Inhaltes sammelte im Gouv. Kursk und veröffentlichte im Etnograf. Obozrênije Bd. 50 M. Speranskij. In derselben Zeitschrift wurden auch noch im Bd. 53 einige wenige epische Lieder aus dem Don-Gebiete abgedruckt, eines aus dem Gouv. Jenisej in Živaja Starina 11, 126f. Die grossartige Sammlung grossrussischer Volkslieder wurde unter der Redaktion des Prof. A. I. Sobolevskij nun mit dem 7. Bande (St. Petersburg 1902. XX, 708 S.) zum Abschluss gebracht. Dieser letzte Band enthält 779 humoristische, satirische, teilweise Tanzlieder u. a. zusammengestellt aus 52 Sammlungen des 18. bis 19. Jahrh. In allen sieben Bänden sind im ganzen 4772 Lieder abgedruckt aus allen möglichen Sammlungen vom 18. Jahrh. an, aus älteren Drucken aus dem Ende des 18. und aus dem Anfang

des 19. Jahrh.; auch alte handschriftliche Aufzeichnungen wurden exzerpiert. Die dem Inhalt und der Form nach verwandten Lieder sind zusammengestellt, auch weniger bedeutende Varianten vollständig abgedruckt, so dass wir manches Lied von dessen erster Fixierung aus der 2. Hälfte des 18. Jahrh. bis in die Gegenwart durch die entferntesten Gegenden Russlands verfolgen können; z. B. im 7. Bd., No. 1—15, wovon No. 1—4 aus dem 18. Jahrh. und die anderen Nummern aus dem Gouv. Simbirsk, Tambov, Saratov, Archangelsk, Perm, Wologda, Vjatka, Kazan, Tula und aus dem Kaukasus stammen; unter den No. 59—69 stammt No. 59 aus dem Jahre 1780, No. 60 aus einem Liederbuch aus dem Jahre 1819, die anderen sind neuerer Zeit aufgezeichnet in dem Gouv. Pskov, Olonec, Tomsk, Archangelsk, Saratov, Wologda und Kaukasus. Zahlreiche ähnliche Beispiele liessen sich aus allen Bänden dieses monumentalen Werkes anführen. So ist der gesamte Liederschatz des grossrussischen Volkes der literarhistorischen Erforschung zugänglich gemacht worden. Die Benutzung des Werkes erleichtern bedeutend die ausführlichen Sach- und Wortregister, wie auch Register der Motive und Stoffe. Vgl. die Rezension V. Jagićs im Archiv f. slav. Phil. 24, 624 ff. — Eine Sammlung verschiedener Lieder auch Märchen u. a. aus dem Moskauer Bezirke legte V. J. Černyšev seiner dialektologischen Studie im 68. Bd. des 'Sbornik' für russische Sprache und Literatur der St. Petersburger Akademie bei.

Sehr wichtige Beiträge zur Kenntnis der weissrussischen Märchen brachte die neueste Zeit. Im Jahre 1901 erschien der 6. Bd. des weissrussischen Sammelbandes (Bělorusskij Sbornik) von E. R. Romanov (Mogilev. IV, 528 S.). Er enthält 57 Märchen, die durchwegs bis auf 7 Nummern in dem Gouv. Mogilev, der grossen Mehrzahl nach vom Herausgeber selbst aufgezeichnet wurden. Es sind sehr ausführliche, ja weitschweifige Erzählungen allbekannter Stoffe, unter ihnen finden wir auch als No. 3 eine Wiedergabe der Novelle von der schönen Magelone, die der westeuropäischen Version näher steht als dem russischen Volksbuche, und als No. 51 eine nicht uninteressante Wiedergabe der Legende von Salomo. Von dem grossartig angelegten Werke des Michel Federowski 'Das weissrussische Volk in Russisch-Litauen' ist der 2. Bd. erschienen (Krakau, Akademie, 1902. XXII, 359 S.). Es enthält 'phantastisch-mythische' Märchen, über 400 Nummern. Der Herausgeber hat versucht sein Material dem Inhalte nach zu gruppieren, doch nicht mit besonderem Glück, da er manchen ganz zufälligen Zügen eine zu grosse Bedeutung zuschreibt; so z. B. sind in das Kapitel 'Gott, Heilige und Priester' eingereiht drei Versionen der Legende vom Incest (hl. Gregor: No. 341, 342 u. 343), in das Kapitel 'Menschen als Geister' d. i. Zauberer etc. eine Version von 'Goldlamm, Tischlein deck dich, Knüppel aus dem Sack' (No. 121) wohl nur, weil sie hier der Mensch von einem Zauberer als Dienstlohn bekommen hatte. In der Einleitung berichtet der Herausgeber unter anderem manches Interessante über das Erzählen der Märchen. Das reichhaltige Buch beschliesst ein ausführliches Register. Leider ist der Herausgeber nicht vertraut mit der Märchenforschung und kennt nicht die Stichworte der allgemeinsten Stoffe. Dasselbe gilt von dem in Romanovs Buche beigefügten Register. In beiden Sammlungen vermissen wir sehr stark bibliographische Hinweise auf verwandte Versionen wenigstens in den nächstliegenden Sammlungen. Es wäre höchst erwünscht, wenn die gelehrten Gesellschaften bei der Herausgabe solcher Sammlungen darauf sähen, dass dieser notwendige wissenschaftliche Apparat nicht fehlte. Die alte Sammlung russischer Rätsel von D. Sadovnikov erlebte eine neue Auflage (St. Petersburg, Suvorin 1901). — Von sonstigen selbständigen Werken über die russische Volkskunde sei noch erwähnt das Buch von A. Jermolov: 'Die Weisheit des Volkes in dem

landwirtschaftlichen Leben nach dessen Sprichwörtern, Redensarten und Prognostica 1: 'Der allgemeine Volkskalender' (St. Petersburg 1901. IX, 620 S.). Es ist da nicht bloss das russische Material verarbeitet, sondern es werden auch die Sprichwörter der anderen slavischen Stämme und der westeuropäischen Völker zum Vergleiche herangezogen.

Die beiden der russischen Volkskunde gewidmeten Zeitschriften 'Die ethnographische Rundschau' (Etnografičeskoje Obozrênije) in Moskau und 'Das lebende Altertum' (Živaja Starina) in St. Petersburg arbeiten rüstig an ihrer Aufgabe. In beiden finden wir zahlreiche Beiträge zur Ethnographie der anderssprachigen Völkerschaften des russischen Reiches. Unter diesen ist besonders hervorzuheben die Abhandlung von V. A. Moškov über die Gagausen im Bz. Bendery in Bessarabien (Bd. 48, 49, 50, 54); der eingehenden Beschreibung des Lebens wie auch des Glaubens, der Traditionen dieses christlich-türkischen Stammes sind zahlreiche Parellelen aus der Volkskunde der slavischen und anderer Völker beigefügt. Aus den uns vorliegenden Heften des Etnograf. Obozr. für die Jahre 1901—1902, No. 48—54 sind besonders folgende Aufsätze zu erwähnen: A. V. Balov, Skizzen aus Poschechonje, Gouv. Jaroslev, über Glauben und Aberglauben (H. 51), Beschreibungen von Hochzeitsgebräuchen im Gouv. Archangelsk (H. 48), in Bz. Rybinsk (H. 51), verschiedener Aberglauben und Gebräuche (H. 48, 49, 50, 51), verschiedene Traditionen, Legenden von der Erschaffung des Menschen u. a. (H. 48, 167f.), Erscheinung des Antichrist (H. 50, 137f.). Die Živ. Star. brachte im 11. Bd. einen längeren Aufsatz über die weissrussische Bevölkerung, deren Leben und Lieder im Gouv. Černigov von M. N. Kosič, das auch als selbständiges Buch erschien (St. Petersburg 1901), Berichte über Sektenwesen im Norden an der unteren Petschora im Bd. 11, und im Süden im Gouv. Kiew im Bd. 12 über Baptisten und die von diesen abtrünnig gewordenen 'Maljovanzen' (so nach ihrem Propheten Maljovanyj genannt), eine eigene rationalistisch-pietistische Religionsgenossenschaft. Ausserdem finden wir eine Reihe kleinere Mitteilungen aus dem Volksleben, über Gebräuche (Hochzeit u. a.). Aberglauben, Prognostica, Volksmedizin (Bd. 12, H. 2), Lieder, Rätsel u. a. m. aus den verschiedenen Teilen des russischen Reiches. — Verschiedene Beiträge zur russischen Volkskunde bringt auch der 'Sammelband von Materialien für das Studium der Gegenden und der Volksstämme des Kaukasus'. Der 29. Bd. (Tiflis 1901) enthält in der 3. Abteilung (S. 1—162) eine Beschreibung der Hochzeitsgebräuche in einer Ortschaft des Kubangebietes, Aberglauben, Prognostica, Beschwörungsformeln, ausserdem eine Reihe von Liedern aus einigen Gegenden des Kaukasus. — Auch in anderen wissenschaftlichen Zeitschriften treffen wir Beiträge zur Volkskunde. Hervorzuheben sind eine Abhandlung von A. Wetuchow über Beschwörungs- und Verwünschungsformeln u. a im Warschauer 'Russisch-philologischen Boten', Bd. 45ff., ein Beitrag von M. Chalanskij über das russische und südslavische Epos in Bd. 45 derselben Zeitschrift. Das 'Journal des Ministeriums für Volksaufklärung' bringt in dem 339. Bd. einen Aufsatz von S. Šambinago; hierin werden die epischen Lieder von Svjatogor mit dem estnischen Liede von Kalevi-poeg verglichen, die Abhängigkeit des russischen Liedes von dem finnischen Sagenkreise nachgewiesen, auch der Ort und die Zeit der Entstehung des ersteren bestimmt. In den 'Nachrichten der Abteilung der Petersburger Akademie für russische Sprache' 7, 2 untersucht Vs. Miller ein episches Lied aus Markovs Sammlung über die Schlacht an der Kama, das auf eine Überlieferung von der Niederlage der Russen an der Kalka (1223) zurückgeht.

Prag. Georg Polívka.

Ν. Γ. Πολίτου: *Παροιμίαι. Τόμος Γ'—Δ'. (Βιβλιοθήκη Μαρασλῆ, ἀρ.* 146 bis 149. — 184—187.) *Ἐν Ἀθήναις, τύποις Σακελλαρίου* 1901—1902. 686 und 686 S. gr. 8°.

Fast genau ein Jahr nach dem zweiten ist der dritte Band dieser grundlegenden, für jeden Volksforscher unentbehrlichen und für ähnliche Werke vorbildlichen Sprichwörtersammlung erschienen. Er führt von β bis zum Schluss der Stichwörter mit γλ, also bis zur Hälfte des Buchstabens γ. Über die Anlage des Ganzen habe ich bereits bei der Besprechung der beiden ersten Bände (oben 11, 105 ff.) das Nötige bemerkt. Das gewaltige Material ist seitdem noch gewachsen, indem mehrere gedruckte und ungedruckte griechische sowie einige fremdsprachliche Sammlungen neu benutzt worden sind. Wieder ist so ein ungeheurer Stoff in diesem Bande verarbeitet; von den die meisten Nummern umfassenden Stichwörtern seien nur genannt: βλέπω (sehen) mit 118, βόιδι (Ochse) mit 57, βρέχω (regnen) mit 59, βρίσκω (finden) mit 138, γάδαρος (Esel) mit 111, γάμος (Hochzeit, Ehe) mit 81, γαμπρός (Bräutigam, Schwiegersohn) mit 69, γάτος (Katze) mit 59, γείτονας (Nachbar) mit 69, γελῶ (lachen, betrügen) mit 67, γέρος (Greis) mit 107 Nummern. In den ausführlichen sachlichen und sprachlichen Erklärungen steckt wieder eine Fülle von Wissen und Belehrung, der hoffentlich dadurch nichts von ihrem internationalen, wissenschaftlichen Werte geraubt wird, dass sie in griechischer Sprache erteilt werden, übrigens in einer solchen, die jedem, der des Altgriechischen einigermassen kundig, ohne Mühe verständlich ist; freilich verhehle ich mir nicht, dass bei einem Werke von so allgemeiner Bedeutung es ratsamer gewesen wäre, die Sprichwörter selbst mit einer etwa französischen Übersetzung zu versehen, wie die aus fremden Sprachen angeführten ja auch ins Griechische übersetzt sind, und die volkskundlichen Exkurse womöglich ganz in französischer Sprache zu geben. Denn wie die Dinge nun einmal liegen, wird die Sammlung weit mehr Freunde und Förderer im Auslande als in Griechenland selbst finden. Es ist eben nicht nur ein nationaler, sondern ein allgemein wissenschaftlicher Schatz, den der Herausgeber gehoben und mit seinem das Dunkel und die Weite durchdringenden Blicke erhellt hat.

Der klassische Philolog wird für die reichen Quellennachweise aus der alten Literatur dankbar sein, die überall verzeichnet sind, wo ein neugriechisches Sprichwort auf entsprechende alte oder auf Dichterstellen zurückgeht (vgl. z. B. βρίσκω 20, 13; βρέχω 30, 26, 3; βρακί 32; βράζω 7; βοριᾶς 3, 4a; 13; βόιδι 12, 51; βλέπω 4; 22, 34, 64, 75, 76, 78, 100, 101, 110; βρικόλακας 1 (S. 263), γάμος 5, 33, γείτονας 23, 29 und so viele andre, die ich mir nicht notiert habe). Sehr beachtenswert sind die Ausführungen zu dem Sprichwort γέρος 35, das wohl mit Recht auf die Alexandergeschichte des Pseudokallisthenes zurückgeführt wird. Der Neogräcist wird sich durch zahlreiche sprachliche Bemerkungen entschädigt finden, auf die näher einzugehen hier nicht der Ort ist. Nur das sei bemerkt, dass durch die genaue Anführung aller möglichen Varianten eines Sprichworts mit ihren feinen dialektischen Unterschieden das Werk auch für die neugriechische Dialektforschung von grosser Wichtigkeit ist.

Am meisten wird natürlich der Folklorist zu seinem Rechte kommen durch die vielen vergleichenden Exkurse zu einzelnen Sprichwörtern; so findet man z. B. unter βίος 1 vergleichende Betrachtungen über die Vorstellung vom Lebenslicht; unter βλάγκος (bianco) 3 Literaturangaben über die angebliche Tüchtigkeit des verwundeten Pferdes; unter βλίτο 4 solche über die betörende Wirkung des Amarant; ferner einen längeren Exkurs über Vampyrvorstellungen (βρικόλακας 1), sowohl bei den Griechen wie auch bei andern Völkern (vgl. S. 262 f.), über die fremden

Parallelen zu der griechischen Sitte, kranke Kinder Heiligen zu weihen (s. γελῶ 3, S. 490ff.), sodann über das Wiedersehen der Verwandten in der Unterwelt (βλέπω 72), und endlich die Untersuchung über Verbreitung und Ursprung der Sagen von der härenen Brücke (γεφύρι 3).

Willkommen wird manchem vielleicht auch diesmal eine schon in der Besprechung der ersten zwei Bände gegebene Zusammenstellung derjenigen Sprichwörter sein, die nur den Balkanvölkern eigen sind, weil sie die immer noch nicht genug gewürdigte kulturhistorische Zusammengehörigkeit derselben von neuem darzutun geeignet sind. Es sind dies folgende: „Schlagt auch mir ein Näglein ein“ (sagte der Frosch, als er sah, wie man ein Pferd beschlug): griech., rum., serb. (βάλλω 11). — „Er schlägt an die Tür, damit es das Fenster höre“, sagt man im Griech., Alban. und Südrum., etwa in der Bedeutung unsers ‘etwas durch die Blume sagen’ (βαρῶ 11). — „Ich hielt dich für eine Rose, und du zeigtest dich als Distel“: griech., rum. (βγαίνω 15). — „Einer, der noch keinen Palast gesehen hatte, sah einen Backofen und wunderte sich“, sagt man im Griech. und Serb. von einem, der aus Unkenntnis von Besserem sich über gewöhnliche Dinge wundert (βλέπω 11). — Um etwas Unmögliches auszudrücken, sagt man im Griech. und Rum.: (das und das wird eintreten) „Wenn ich mein Ohr sehe“ (βλέπω 96). — „Wer nicht backen will, der siebt den ganzen Tag“: griech. und rum. von einem, der sich vor einer Arbeit drücken will (βούλομαι 5). — Von einem unsteten, widerspruchsvollen Menschen heisst es im Griech., Rum. und Russ.: „Er ist weder draussen noch drinnen“ (βρίσκω 21, 105). — „Wer ins Meer pisst, findet es im Salze“: griech., albanes., rum. zur Bezeichnung der Folgen einer törichten Handlung (βρίσκω 112). — „Dies stinkt ihm und jenes duftet ihm“: griech. und rum. von solchen, die mit nichts zufrieden sind (βρωμῶ 12). — Dem Griechen und dem Rumänen ist ‘eine Hochzeit ohne Fiedeln wie Essen ohne Zwiebeln’ (γάμος 17). Von solchen, die gern unangebrachte, unpassende Bemerkungen machen, sagt der Grieche wie der Bulgare und Rumäne: „Den nimm nur mit zu deiner Hochzeit, dann sagt er dir: übers Jahr wieder!“ (γάμος 69). Dies würde natürlich bedeuten, seine Frau soll sterben. — Diesen drei Völkern ist auch folgendes Sprichwort gemeinsam: „Hörst du den Bären in deiner Nachbarschaft tanzen, so erwarte ihn auch in deinem Hause“ (γειτονιά 1), offenbar ursprünglich ein Sprichwort der Zigeuner, weil diese mit Tanzbären umherziehen. — Um auszudrücken, dass ein kurzes und tapferes Leben einem langen und schwächlichen vorzuziehen sei, sagt der Grieche, Serbe und Rumäne: „Lieber einen Tag lang Falke als ein Jahr lang Nachtrabe“ (γεράκι 1). — „Hans schenkt ein und Hans trinkt aus“, sagen Griechen, Rumänen und Bulgaren von denen, die ihre Pläne durch ihnen ergebene Kreaturen ausführen lassen und sich dabei unschuldig stellen (Γιάννης 7). — Parallelen zu Sprichwörtern, die schon über das Balkangebiet hinausgreifen, sei es nach Russland, sei es nach dem Orient hin, sind auch in diesem Bande nur selten, was zusammen mit der Tatsache, dass auch die anekdotenhafte, erzählende Form nicht nur, wie man annahm, ein Charakteristikum der neugriechischen Sprichwörter ist, sondern auch in germanischen ungemein häufig vorkommt, ein neuer Beweis dafür ist, dass die Verwandtschaft des neugriechischen mit dem orientalischen Sprichwort bei weitem nicht so eng ist wie mit dem der übrigen Balkanvölker. Teils dem Balkangebiet, teils dem Orient gehören, soweit sich aus den Feststellungen von Politis ergibt, nur zwei Sprichwörter an, nämlich 1. das sehr häufige: „Wer den Bart hat, der hat auch den Kamm“ (γένεια 21), d. h. etwa: wer eine Fähigkeit zu etwas hat, findet auch die Mittel, sie zu betätigen. Dieses gehört ausser den Griechen, Albanesen und Rumänen auch den Türken und Arabern an. Dasselbe gilt 2. von dem andern Sprichwort:

„Wir betrügen achtzehn, und uns betrügen tausend“ (γελῶ 5), d. h. von denen, die über andre lachen, während sie selbst verdienen, ausgelacht zu werden. — Nur drei Nummern kommen ausser im Griech. und Rumän. bezw. Serb. auch im Russischen vor, wobei zu beachten ist, dass diese schon byzantinisch sind, wie auch der Charakter der beiden ersten deutlich verrät: „Ein Abt sitzt auf einem Berge, weder kann er sehen noch sprechen“ (βλέπω 1), d. h. wenn du etwas bezeugen sollst, was dir schaden könnte, so sage, du hättest nichts gesehen und nichts gehört. — Das zweite lautet: „Königliches Blei geht nicht unter“ (βασιλικός 3), d. h. den Mächtigen kann man schwer Schaden zufügen. Übrigens kommt dieser Spruch bezeichnenderweise auch im Deutschen vor in der Form: des Herren Birnen faulen nicht (bei Wander 2, 542 No. 156). — Das dritte verherrlicht das Alter: „Wenn du keinen Greis hast, gib Geld und kauf' dir einen“ (γέρος 35); Politis führt es in einem eingehenden Exkurse (S. 593ff.) teils auf die byzantinisch-orientalische Geschichte vom armen Leon (vgl. Krumbacher, Geschichte der byzant. Lit.[2] S. 807f.), teils auf die Alexandergeschichte des Pseudo-Kallisthenes zurück. — Merkwürdig ist endlich noch folgendes dialogische Sprichwort, das sich im Griech., Russ. und Ruth. findet und das man von einem sagt, der unkontrollierbare Gerüchte ausstreut: „Wie süss die Milch ist!“ — „Wo hast du sie gesehen?“ — „Mein Onkel sah, wie sie ein andrer ass drüben am andern Ufer des Flusses“ (βλέπω 107b).

Neugriechische Sprichwörter, die ausschliesslich mit orientalischen (meist türkischen) übereinstimmen, konnte ich in den ersten drei Bänden nur folgende finden: ἀγαπῶ 30; ἀδειανός 2, 3; ἄλλος 97, 98; ἄνθρωπος 64; ἄσπρος 24; βλέπω 61; βράζω 11; γάτος 52 (arab.); γένεια 1 (arab.); γεωργός 1. Dabei ist noch zu bemerken, dass die meisten davon nur dem Sinne, nicht dem Wortlaut nach übereinstimmen. Alsdann aber schrumpft die Zahl der griechischen und türkisch-arabischen Parallelen auf ein Minimum zusammen, und es wird also wohl dabei bleiben, dass eine wirkliche, innere Verwandtschaft nur zwischen dem griechischen und dem der übrigen christlichen Balkanvölker besteht. Zu demselben Ergebnis führt, wie Ref. inzwischen in dieser Zeitschrift 12 zu zeigen suchte, auch eine vergleichende Betrachtung der Volkspoesie des Balkans, die einen ziemlich einheitlichen, aber von der des eigentlichen, mohammedanischen Orients doch stark verschiedenen Charakter zeigt.

Der vierte Band führt von dem Worte γλῶσσα bis ἐλεῶ, also von der Mitte des Buchstabens γ bis zu der von ε; wie in den früheren Bänden gibt der Verf. auch hier eine förmliche Geschichte des europäischen Sprichwortes, indem von so manchem wohlbekannten Sprichwort die altgriechische oder biblische Quelle aufgedeckt wird. Nimmt man dazu wieder die vollzählig angeführten modernen Parallelen, die zahlreichen sachlichen und sprachlichen Anmerkungen, so rechtfertigt sich wohl der langsame Fortschritt durch die innere Fülle, wenn sich auch der Ref. nicht verhehlen kann, dass durch eine straffere Zusammenziehung und Vereinigung der zahlreichen Varianten eines Stückes unter eine Grundform eine erhebliche Raumersparnis möglich gewesen wäre.

Von den Stichwörtern, welche die meisten Nummern unter sich vereinigen, seien nur genannt: γλῶσσα mit 67, γριά (alte Frau) mit 104, γυναῖκα (Frau) mit 127, διάβολος mit 125, δίνω (geben) mit 126, δουλειά (Arbeit) mit 98, δυό mit 73 Nummern.

Von den zahlreichen Sprichwörtern, die nur den Griechen eigentümlich sind, sei nur auf die wichtigsten Nummern verwiesen: γλῶσσα 9, 10. 47a. 49. 50. 51a. γνωρίζω 1, 3. 5, 6. 8—10. γονιός 2. 4. 5a. 11. 13. γουρούνι (Schwein) alles ausser 3, 7a, 19, 21, 23, 25, 26, 30—35. γράμματα alles ausser 2 und 9. γράφω alles

ausser 7, 10 und 13a. *γρία* (= *γραῖα*) alles ausser 10, 16, 17, 61, 88, 96. *γυμνός* 2, 6, 7a, 9, 11. *γυναῖκα* 4a, 7, 8, 12, 16, 24, 28b, 31a und b, 34a—37, 41, 46, 48, 49, 65a, 66, 68a und b, 69, 61, 71, 72, 74, 77, 94, 96, 113a, 116a und b, 113a und b, 125—127. — *γυρεύω* alles ausser 7, 10, 22. — *γύφτος* (Zigeuner) alles ausser 22 und 25 und den dazu gehörigen. — *δένω* 1, 9. — *δέρνω* 4, 5, 5a, 8, 20. 24. 30—32. — *διάβολος* 1, 9, 15, 19, 26, 34, 49, 50, 57, 59, 70, 73, 84, 111. — *δίνω* (= *δίδω*) 34, 55, 67; 80, 102. — *δουλειά* 5, 6, 12, 26, 27, 40, 41, 45, 51, 64. — *δουλεύω* 5, 8, 9, 14, 39, 42. — *ἐκκλησία* alles ausser 4 und 7.

Auch bei anderen Balkanvölkern kommen vor: *γλῶσσα* 5 (griech., rumän.), 6 (griech., rum., türk.), 16 (griech., rum.), 24 (griech., rum., serb., russ.), 60 (griech., rum.). — *γνώση* 1 (griech., alban.), 26, 27 (griech., alban., serb., armen.). — *γουροῦνι* 3, 7a, 21, 23 (griech., rum.). — *γριά* 10 (griech., serb.), 16 (griech., alban., serb.), 50 (griech., rum.). — *γυναῖκα* 50 (griech., rum.), 64 (griech., serb., russ., auch deutsch). — *γύφτος* 25 (griech., alban.), 22 (griech., türk.). — *δαίμονας* 3 (griech., rum.). — *δανεικός* 15 (griech., rum., türk.). — *δένω* 3 (griech., türk.), 6 (griech., bulg.); 16 (griech., rum., türk.). — *δίκαιος* 8 (griech., bulg.). — *δίνω* 40 (griech., rum.), 71 (griech., alban., türk., russ., auch sizil.), 123 (griech., türk.). — *διψῶ* 7 (griech., rum.). — *δουλειά* 60 (griech., rum.). — *δοῦλος* 4a (griech., bulg., auch venet.). — *δυό* 12 (griech., rum., türk.), 37 (griech., rum., türk., arab.), 61 (griech., rum.).

Von grösseren sachlichen Anmerkungen von allgemeinerem Interesse seien hervorgehoben: *γλῶσσα* 3 über die Strafe des Aufhängens an der Zunge; *γονιός* 19 über die Vögel als Rächer an dem Lästerer der Eltern; *γυναῖκα* 34 γ über C. Croces 'Vita di Bertoldo' als Quelle eines griech. Sprichwortes und über eine Alexandersage; *γυναῖκα* 41 Mitteilung einer aus den Märchen von 1001 Nacht entlehnten Sage aus Zante; *δείχνω* 7 über volkspoetische Parallelen zu einer Stelle einer Aesopischen Fabel; *Δευτέρα* 1 über astrologische Vorstellungen von dem Einfluss der Wochentage auf den an ihnen geborenen Menschen; *διάβολος* 6 über den Glauben, dass jedes Menschenleben gebunden sei an ein Licht in einer Höhle oder in der Unterwelt usw.

So fordert Politis' Werk immer zu lehrreichen, allgemein kulturgeschichtlichen Betrachtungen auf. Für das Studium des europäischen Sprichworts aber, davon ist Ref. überzeugt, wird es ganz neue und weitreichende Anregungen geben, wenn es erst fertig vorliegt und die von dem Herausgeber nicht benutzte Literatur zur Ergänzung herangezogen werden wird. Hoffentlich führen die nächsten Bände etwas tiefer ins Alphabet hinein.

Berlin. Karl Dieterich.

Peter Pfeffer, Beiträge zur Kenntnis des altfranzösischen Volkslebens meist auf Grund der Fabliaux. 1—3. Beilagen zum Jahresbericht der Grossherzogl. Realschule zu Karlsruhe. 1898—1901. 31, 33 und 45 S. 4°.

Ungeachtet einer nicht unbeträchtlichen Anzahl mehr oder weniger umfangreicher einschlägiger Schriften, die übrigens grösser ist, als man nach Pfeffers Verzeichnissen glauben sollte[1]), sind die französischen Altertümer noch immer

1) Hier nur einiges, was mir gerade beifällt: M. de Marchangy, Tristan le Voyageur ou la France au XIVe siècle, 2e édition, Paris, Urbain Canel u. F. M. Maurice, 1825, 3 Bände. — M. le Vte. de Vaublanc, La France au temps des croisades etc., Paris, Techener, 1844—47, 4 Bände. — Dr. Hermann Modersohn, Die Realien in den Chansons de geste „Amis et Amiles“ und „Jourdain de Blaivies“ etc., Münster 1886, 194 S. —

nicht in so erschöpfender Vollständigkeit gesammelt und gesichtet, dass an eine den Forderungen der Wissenschaft gehorchende Gesamtdarstellung gedacht werden könnte, und so bleiben denn Monographien, mögen sie nun ihr Material einzelnen Denkmälern oder, wie die Pfeffers, ganzen in ihrem Wesen umgrenzten Literaturgattungen entnehmen, sich über bestimmte Seiten- oder die Totalität des Lebens der Vergangenheit verbreiten, der Forschung auch fernerhin willkommen. Besonders reiche Ausbeute war in dieser Richtung von dem Studium der ausschliesslich auf dem Gebiete des Volkslebens sich bewegenden Fabliaux zu gewärtigen, und wenn Pfeffer gerade diesen in reicher Fülle überlieferten Zeugnissen französischer Sinnesweise und Lebensgestaltung seine Aufmerksamkeit zuwandte, so hat er damit einen recht glücklichen Griff getan. Der ihm vorgezeichneten Aufgabe, im Anschluss an diese Dichtungsart ein Bild der Kultur des französischen Mittelalters in ihren wesentlichsten Erscheinungsformen zu entwerfen, zu zeigen, wie sie sich im religiösen und kirchlichen Leben mit seinen tief in das weltliche Treiben hinein fühlbar werdenden Ausstrahlungen, in der Liebe, der Wertschätzung der Frau, dem Schönheitsideal, der Erziehung, der geistigen und ästhetischen Bildung innerhalb der oberen und unteren Stände, dem Verhältnis der einzelnen Gesellschaftsschichten zueinander, und dann wieder in der Bauart und inneren Einrichtung des Bürger- und Bauernhauses, der Kleidung und Ernährung offenbart, hat sich der Verfasser mit Umsicht und unermüdlichem Fleisse entledigt, und man darf ihm die Anerkennung nicht versagen, dass die Kulturgeschichte seinen bis ins kleinste Detail ausgefeilten Untersuchungen zu danken hat, wenn sie nunmehr über das, was sie an sie angehenden Aufschlüssen von der hier durchforschten Art von Quellen zu erhoffen hat, in wünschenswertester Vollständigkeit und Klarheit unterrichtet ist.

Wird man mit dem Verfasser, der dem Gegenstand ausser gelegentlichen Bemerkungen ein besonderes Kapitel gewidmet hat, die Glaubwürdigkeit der in den Fabliaux überlieferten kulturgeschichtlichen Tatsachen im allgemeinen nicht anzweifeln wollen, so drängt doch die offenkundige Neigung zu Übertreibungen zu streng kritischem Verfahren und wird somit zum Anlass, irgendwie auffällige Erscheinungen durch vergleichende Heranziehung anderweitiger Quellen auf ihren wahren Gehalt hin zu prüfen; um so besser, wenn dabei die Lauterkeit der von den Fabliaux vertretenen Tradition ans Licht kommt. So wird man aufhören müssen, den bei Montaiglon, Fabl. 2, 245 (s. Pfeffer 1, 7) gegen die Mönche erhobenen Vorwurf des Reliquiendiebstahles für eine unberechtigte Anschwärzung geheiligter Männer zu halten, wenn man liest, was der Palästinafahrer Frater Jacobus de Verona, der sich zu diesem Zwecke eigens 'duos scarpelos ferreos fortes seu subulas' hatte anfertigen lassen, in dieser Hinsicht von sich selbst erzählt: 'In illa ecclesia

Oscar Voigt, Das Ideal der Schönheit und Hässlichkeit in den altfranz. Chansons de geste, Diss. Marburg 1891, 61 S., wo auch weitere Literatur zu finden ist. — Ernst Rust, Die Erziehung des Ritters in der altfranz. Epik, Diss. Berlin 1888, 49 S. — Paul Grabein, Die altfranz. Gedichte über die verschiedenen Stände der Gesellschaft, Diss. Halle, 1893, 121 S. — Alcius Ledieu, Les Vilains dans les oeuvres des troubadours; Collect. internat. de la Tradition 8, Paris, Maisonneuve 1890. — Dr. Domenico Merlini, Saggio di ricerche sulla satira contro il villano etc., Torino 1894. — P. Meyer, Dit sur les Vilains par Matazone de Calignano, Rom. 12, 14—28; — ausser Diez, Mätzner, Gaspary, P. Meyer (Flamenca XXIII) auch E. Schiött, L'amour et les amoureux dans les lais de Marie de France, Lund 1889, und aus neuester Zeit etwa Fr. Mor. Forkert, Beiträge zu den Bildern aus dem altfranz. Volksleben auf Grund der Miracles de Nostre Dame, I u. II, Diss. Heidelberg 1901 (?). — A. Preime, Die Frau in den altfranz. Schwänken etc., Diss. Göttingen 1901, 171 S. — Mettlich, Ein Kapitel über Erziehung aus einer altfranz. Handschrift (14. Jahrh.), Progr. Progymn. Münster 1902.

sepulchri stant semper et nunquam exeunt tres senes calogeri, id est fratres greci, de die et de nocte, et quum volebam lapides recipere, socii mei ducebant eos ad aliam partem ecclesie, et sic capiebam sagacius, quantum poteram', Rev. de l'Orient latin 3, 186 (von einem Verbot, heilige Steine in dieser Weise zu verstümmeln, hört man eb. 1, 248, vgl. auch 1, 264); und wenn man aus dem Berichte des Pilgers Louis de Rochechouart (eb. 1, 229) erfährt, dass an dem sonst unversehrten Leichnam des hl. Simeon der rechte Daumen fehle, 'quem regina quedam Ungarie abstraxit', so werden auch Zweifel wach an der Art der in der Chronik des Philippe de Vigneulles S. 3 berichteten Erwerbung des Armes des hl. Stephanus durch den Bischof Theodoric II, der ihn um 1020 aus Besançon nach Metz überführte.

Auch sonst erweisen sich die in den Fabliaux zu Tage tretenden Anschauungen, gelegentlich gegen Pfeffers Meinung, als einem grösseren Bereiche angehörig. Die abfällige Beurteilung des Frauencharakters ist nicht, wie sich Pfeffer 2, 10 zu glauben den Anschein gibt, lediglich eine Eigentümlichkeit seiner Quellen; von sonst zu findenden Äusserungen vergleiche man etwa Gaydon 259; Anseis 9022; Clef d'Amour 23; Bast. Buil. 2097; Chev. Ly. 1438; Marque 4, 28; Dolop. 130; Larivey, Anc. Th. 6, 313; Duméril, Poés. pop. lat. 401; Romvart 337, 692; Köhler, Ehstländ. Klosterlectüre 111, 31, 32 usw. usw. Andererseits lässt sich dem Gedanken, dass das Weib, weil es aus einem Knochen erschaffen sei, dem Manne an Wert nachstehe[1]) (Mont. Fabl. 4, 194; Pfeffer 2, 16), die anderswo wiederholt vorgetragene Auffassung gegenüberstellen, dass gerade deshalb der Frau eine höhere Wertschätzung gebühre als dem Manne, der doch nur herstamme 'de terre d'ordure', Romvart 375 'de tay, de purreture, de bowe', Romania 15, 317, oder 'de limo de terra, de lo fracetumme dela terra, dove nassero li serpe et li ranonchie et le anguille et li vierme', Loyse de Rosa, Arch. stor. napol. 4, 467, ähnlich Best. d'amour 55[2]). In der durch solche Erfahrungen nahegelegten Vermutung, dass dem an sich glaubwürdigen Ideengehalt der Fabliaux doch das Merkmal der Allgemeingültigkeit abgehe, sieht man sich auch sonst durch die Beobachtung bestärkt, dass an anderen Orten Abweichendes überliefert wird. Meine Zweifel an der Sachgemässheit der Annahme, dass die mittelalterliche Welt in ihrer Gesamtheit an die Träume geglaubt habe, wie auch Pfeffer 1, 19 hervorhebt, habe ich bereits im Arch. f. n. Spr. 83, 473f. in längeren Ausführungen begründet[3]); ich füge hinzu, dass man die von Pfeffer 2, 18 ohne weiteren Kommentar erwähnten Liebeszauber bereits im 13. Jahrhundert verspottet hat; s. Jacques Bournon, Chroniques, lois, moeurs et usages de la Lorraine au moyen-âge, Nancy 1838, S. 7. Auch die Anlegung schwarzfarbiger Kleider zum Zeichen der Trauer scheint nicht so allgemein üblich gewesen zu sein, wie es nach Pfeffer 3, 38 anzunehmen wäre; zur Verwendung weisser Gewänder bei solcher Gelegenheit siehe die Mitteilung aus Petrus Venerabilis bei Vaublanc 4, 332 und Chron. lorr. 118. Wenn sich ferner für

1) Vergl. dazu O. Schultz, Die provenzal. Dichterinnen, Progr. Altenburg 1888, S. 34 und E. Fournier, Var. hist. litt. 1, 54 ff.

2) In anderer Gestalt kehrt der Gedanke, dass der Herr grössere Freude am Weibe habe (Rom. 15, 317 und Loyse de Rosa 4, 461), wieder bei A. Petöfi, übers. v. Kertbeny, Frankfurt a. M. 1849, S. 355.

3) Man beachte noch Romvart 106; Gir. Rouss. 58; Claris 14 686, 21 375, 24 489, 29 042; Chev. Ly. 171; G. Pal. 1180; Amadas 2085, 2392; Villeh. ed. P. Paris 288; Mir. N. D. Chart. 138, 139. Recht belehrend scheint zu sein J. Camus, Les songes au moyen âge (s. dazu Romania 25, 639); vergl. auch Emil Benezé, Das Traummotiv in altdeutscher Dichtung, Diss. Jena 1894. Andererseits gedenke ich der an das Wort Somnium veritatis umbra geknüpften Sage bei Gualterus Mapes, De nugis curialium 95 und der Romvart 637 aus dem Rosenroman mitgeteilten Stelle.

den Verfasser 3, 45 aus seinen Quellen der Schluss ergibt, dass die in ihnen geschilderte Welt der mittelalterlichen Menschheit als die beste aller denkbaren Welten erschienen sei, so steht diese Erkenntnis in Widerspruch zu mancherlei anderswo wahrzunehmenden Anzeichen einer das gerade Gegenteil bezeugenden Sinnesart; ich verweise auf meine Darlegungen im Arch. f. n. Spr. 82, 215ff. sowie auf Mél. Wahlund 109ff., s. auch Foerster, Erec XXXVI.

Von Einzelheiten hebe ich noch folgende hervor: 1, 16. Die Tätigkeit einer verdammten Seele als Heizer in der Hölle erinnert an die Verwendung von Verbrechern als Henker; s. Phil. de Vigneulles 12. — 1, 25. Man vermisst die Angabe, dass der Satz 'Li abis ne fait pas l'ermite' ein Sprichwort ist; ähnliches schon bei Tobler, Prov. Vil. 169, 201, sowie bei Albert Maass, Allerlei provenzalischer Volksglaube nach F. Mistrals Mirèio, Berl. Beitr. z. germ. u. rom. Phil. 1896, S. 56; anderes brachte ich im Lit. Blatt 1897, 18 und füge hier hinzu 'Mais la mouche (Art Bart) ne fait pas l'homme, ni l'habit le moine', Alphonse Launay, Mademoiselle Mignon 130; 'Moine n'est pas fet par l'abit', God. Paris 4046; 'La barbe ne fait pas l'homme', Anc. Th. 9, 334 (dazu Rom. 5, 231f.); 'Tout ça qui porte zéperons, pas maquignon', Daudet, Petit Chose 271. — 2, 32. Die Refrains der Chastelaine de Saint-Gille sind zu einem kleinen Teile schon früher von verschiedenen Seiten als zu anderen Liedern gehörig erkannt worden; in grösserem Umfange führte den gleichen Nachweis Schultz-Gora, Zwei altfranzösische Dichtungen, Halle 1899, S. 9ff.

Berlin. Alfred Risop.

Winifred Faraday, M. A., The Edda: II. The heroic mythology of the North. (Popular Studies in Mythology, Romance and Folklore, 6 d. net each, No. 13.) London, David Nutt, 1902. 60 S. 12°.

Das kleine Heft schliesst sich dem oben 12, 238 besprochenen über die Göttersagen an. Es ist gewiss geeignet, dem Leser Lust zu machen nach der alten Heldendichtung und ihn auf einen Teil der Fragen, die sich dort erheben, vorzubereiten. Da die Verfasserin doch einmal über die Stoffe der alten Sammlung hinausschreitet, ist man etwas enttäuscht, dass sie bei der Grotti-, Hilde- und Tyrfingsage Halt macht und folglich auch auf die umfassende Skizzierung des nordgermanischen Sagenschatzes, die Sonderung der nationalen Anteile usw. verzichtet. Von Interesse war mir das ästhetische Urteil über die Helgilieder: sie sind, alle drei, 'the best of the heroic poems' (S. 29). Und die Verse der Hiálmar- und Tyrfingsagen 'rank next in artistic beauty to the Helgi Lays' (S. 42) — eine in England seit Drydens Tagen übliche Wertschätzung. Bemerkenswert sind auch die Erklärung des fluchtragenden Hortes aus der Grabaussteuer und die der Werbung um die Flammenumloderte aus Hochzeitsbräuchen verbunden mit dem Sonnwendfeuer (S. 48. 51).

Zu mancherlei Zweifeln fordert eine kurze Behandlung dieses schwierigen Gegenstandes notwendig heraus. Einen weiter greifenden Mangel finde ich darin: Miss F. ist ganz beherrscht von der Vorstellung der Sagen-Cyklen; Sigmunds Vaterrache, Sigurds Drachenkampf, die Werbung um Brynhild usw. erscheinen ihr im Lichte von Episoden aus einem wohlgefügten Ganzen; nirgends schält sie eine selbständige Sage, einen geschlossenen Liedinhalt reinlich heraus. Und dann erliegt die Verfasserin mehrmals der Neigung, die so manche neuere Arbeiten schädigt: sie setzt zwei im Innersten verschiedene Fabelgebäude einander gleich, weil einzelne Bausteine übereinstimmen. Die Sagen von den drei Helgis z. B.

sollen 'essentially the same stories' sein (S. 29). Nein, es sind ganz verschiedene stories, jede mit ihrem eigenen, bezeichnenden Seelenkonflikt! Eine scharfe Fixierung der dramatischen Rollen in jeder Sage, ein Zurückführen des bunten Verlaufs auf kurze, straffe Formeln würde vor diesem Irrtum schützen.

Berlin. Andreas Heusler.

Richard Andree, Braunschweiger Volkskunde. Zweite vermehrte Auflage. Mit 12 Tafeln und 174 Abbildungen, Plänen und Karten. Braunschweig, Friedr. Vieweg & Sohn, 1901. XVIII, 531 S. 8°. Geheftet 5,50 Mk., geb. 7 Mk.

Es ist eine Freude, dass schon nach fünf Jahren von dem vortrefflichen Werke Andrees, dem Weinhold im 6. Bande unserer Zeitschrift S. 453f. ein Lob gespendet hatte, so warm, wie er es selten erteilte, eine neue Auflage erscheinen konnte. Verfasser und Verleger werden daraus mit Befriedigung sehen, dass ihre Landsleute ihnen für ihre Gabe dankbar sind, und dass man über die Landesgrenzen hinaus das Werk als vorbildlich und allgemein belehrend zu schätzen weiss. Es wird auch an mancherlei Parallelen zu dem darin Mitgeteilten mindestens in Norddeutschland nirgends fehlen und deshalb diese Braunschweiger Volkskunde zugleich anderwärts anregend wirken können.

Das Buch ist in der neuen Auflage um mehr denn 100 Seiten gewachsen, enthält statt 6 Tafeln jetzt 12, statt 80 Abbildungen usw. deren 174, die Ausführung der bunten Tafeln ist verfeinert, trotz alledem der Preis des Werkes aber noch verbilligt. Verkürzt wurde einzig der Abschnitt über die Siedelungen und die Bevölkerungsdichtigkeit (von Dr. F. W. R. Zimmermann), alle anderen erweitert. Bei den Dorfanlagen hat Andree auf Meitzen Rücksicht genommen. Neu oder wesentlich vermehrt sind die Angaben über die Vor- und Frühgeschichte, Anthropologisches, die Wohnräume im Sachsenhause, Hirten und Gesinde, Flachs und Spinnstube, die altertümlichen Techniken der Brettchenweberei und der reinen Holzgeräte, über die Hillebille, das Kabeln, den Schimmelreiter, das Hammellaufen usw., die Johannisfeier, Ernte, den Bickelstein, Teufelsbeschwörungen, Zaubereien mit Fussstapfen, Volksmedizin, alles was in das Gebiet der Volkspoesie gehört. Das Schlusskapitel über die Wenden bringt wichtige neue Angaben, aus denen namentlich die Untersuchung über die Ausdehnung der Rundlinge mit dazu gehöriger Karte hervorgehoben sei. Auch über das *Vergôdendêl* hat Andree Neues in Erfahrung gebracht und ist jetzt weniger geneigt, der unmöglichen Deutung Knoops — *Ver Gôde = gôde Frû* — zu folgen. Freilich kann *Ver Gôde* auch nicht so viel wie *frô G(u)ôden* „Herr Wodan“ sein, da nur *hêrro* und nicht *frô* vor Namen steht. *Ver* ist eine bekannte Abschleifung von *vrou(we)* und *Ver Gôde* die nach ihrem Gemahl benannte „Frau Wodan“, wie Schwartz richtig in seinem letzten, leider nicht citierten Aufsatz oben 9, 125 sagt. Wenn man im Wilden Jäger nicht mehr Wodan (oder Wuotan: die halb ober-, halb niederdeutsche Mischform Wotan ist schlecht), sondern einen namenlosen Winddämon erblicken will (S. 391), so kann ich das für keinen Fortschritt erachten, obwohl ich nicht zu denen gehöre, die im heutigen Aberglauben alte Götter aufzustöbern lieben.

Die Kinderreime haben mir manche Jugenderinnerung geweckt. Den Spruch vom Häschen S. 440 sagte mir die alte Kinderfrau meiner Mutter, die, wenn ich nicht irre, aus Zinna bei Jüterbog stammte, in der Form:

Häschen, Häschen, verschwind geschwind,
Dass kein Jäger oder Hund dich find.

Wenn er dich findt, schiesst er dich tot,
Begräbt dich unter die Rosen rot.

Zu *Piddewiddewitt mîn man is kômen* stellt sich als Berliner Liedchen aus den fünfziger Jahren:

Widdewiddewitt mein Mann is Schneider,
Widdewiddewitt er macht mir Kleider;
Widdewiddewitt er hat gestohlen,
Widdewiddewitt 'n Sack mit Kohlen.

„Hänschen sass im Schornstein" hat man mir gleichfalls vorgesungen, und ich habe mich auch über Hänschens Platz verwundert, wie es Andree S. 469 Anm. tut. Zu ändern ist aber nichts. Man denke nur an eine geräumige „Feuerungsanlage, die Feuerstatt und Rauchabzug vereinigt und im Hause wie in der Werkstatt gebräuchlich ist; die Doppelbedeutung des Fremdworts [*caminus*] ist auch im Deutschen gewahrt, wenn man es [althochdeutsch] teils als Ofen, teils als Schornstein übersetzt" (Heyne, Wohnungswesen S. 119; vgl. auch das Rauchhaus S. 240). Die Glockenstimme *Bim bam bälam* S. 475 kenne ich mit einem milderen Ausgang:

Bím bàm Glóckenklàng,
Íst ein klèin Männechen tòt,
Dér hiess Spárbròt.
Spárbròt híess èr,
Wár ein Glòckengíessèr.

S. 451 Anm. ist zweimal „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde" statt „der Gesellschaft" zu schreiben, während der Verfasser sonst die Zeitschrift richtig citiert. Es ist überhaupt alles an und in dem Buche so sauber und klar, dass man mit Vergnügen darin liest.

Berlin. Max Roediger.

Archiv der Brandenburgia, Gesellschaft für Heimatkunde der Provinz Brandenburg zu Berlin. Unter Mitwirkung des Märkischen Provinzial-Museums herausgegeben vom Gesellschafts-Vorstande. 9. Band. Berlin 1902. VIII u. 113 S. 8° mit 2 Tafeln.

Der 9. Band des Archivs der Brandenburgia ist am 22. April 1902 bei der Feier des 10jährigen Bestehens der Gesellschaft den Mitgliedern, Gönnern und Freunden vom Vorstand und Ausschuss als Festschrift, 1. Teil, überreicht worden. Den 2. Teil soll nach dem Vorwort von Ernst Friedel, dem rührigen und verdienten Leiter der Brandenburgia seit ihrer Begründung, der 10. Band des Archivs bilden.

Schon der vorliegende lässt den weiten Umfang der Interessen erkennen, denen die Gesellschaft sich hingibt. Eduard Zache stellt dar, welchen Anteil die gebirgsbildenden Kräfte auch bei der Formung der märkischen Landschaft gehabt haben, obwohl es sich bei ihr um eine Tiefebene handelt. Pastor Kopp schildert die alte Dorfkirche von Kuhsdorf in der Ost-Priegnitz, die eine Familiengruft der letzten Quitzows und ein angeblich aus dem 14. Jahrhundert stammendes Glasfenster mit den Bildern eines Quitzow und seiner Gemahlin enthält. Sie gehört in die Kategorie der Kirchen, die zugleich Verteidigungszwecken dienten und kommt schon 1318 urkundlich vor. Liebe zum deutschen Walde spricht aus den anziehenden Betrachtungen von Karl Bolle über die Wandlungen des Waldes. Ein klägliches Geschick enthüllt uns Georg Schuster in dem Lebensbilde der Markgräfin Margarete von Brandenburg, der 1511 geborenen jüngsten Tochter Joachims I. Brandenburger in Italien im Zeitalter der Renaissance behandelt

Friedrich Krüner: streitbare Edelleute bei Can Grande II. von Verona; Barbara von Brandenburg, die begabte und gelehrte Gemahlin Ludovico Gonzagas von Mantua; studierende Bürgerliche und Adelige. Reiches Material zur Geschichte der Blasendorf (Bläsendorf) legt Georg Galland vor sowohl für die Berliner Goldschmiede und Kupferstecher dieses Namens wie für den Kriegsingenieur des Grossen Kurfürsten. Über Goethe in seinen Beziehungen zu Berlin schrieb Ferdinand Meyer, einen Abriss der Münzgeschichte Berlins von 1150—1700 steuerte Emil Bahrfeldt bei.

Am nächsten berührt uns Robert Mielkes, des eifrigen und kundigen Sammlers und Forschers, Denkschrift über die Herausgabe einer brandenburgischen Heimatskunde. Ihre Aufgabe und Anlage werden im grossen und im einzelnen dargelegt und ein spezieller Arbeitsplan aufgestellt, wie er aus den Beratungen eines vorläufigen Ausschusses hervorgegangen ist. Der Entwurf gliedert den Stoff in drei grosse Gruppen: I. Natürliche Zustände, II. Kulturzustände (1. Äussere, 2. Innere, 3. Volkskunde, die auch wieder in äussere und innere zerfällt), III. Die Sprache. Selbstverständlich soll eine grössere Zahl von Mitarbeitern die Aufgabe unter einheitlicher Leitung lösen, und es ist auch schon ein Anschlag der Kosten und ihrer Verteilung beigegeben. Vom Unterrichts-Ministerium, den Provinzialständen, den Kreisen, Städten und wissenschaftlichen Gesellschaften erhofft man Zuschüsse, die so bemessen sind, dass man wohl erwarten darf, es werde sich keiner der Angerufenen dem höchst erwünschten, nicht nur der brandenburgischen, sondern der gesamten preussischen Heimatkunde und Geschichte dienenden Werke versagen.

Bei der Ausarbeitung dürften sich einige Verschiebungen im Plan als nützlich und geboten erweisen. Die Abschnitte Bevölkerungswechsel und Besiedelungsverhältnisse haben so manche Berührungen, die sich gegenseitig stützen und kaum voneinander getrennt werden können. Auch die 'Grundzüge der äusseren Geschichte' schlagen hier für die ältere Zeit ein, ebenso Teile der 'Äusseren Volkskunde', wie z. B. der Hausbau. Bei den Inneren Kulturzuständen begegnen uns unter den Religionsanschauungen zunächst Kultorte, heidnische und christliche, dann die monotheistischen Bekenntnisse nach ihren äusseren Verhältnissen. Die wirklichen inneren religiösen Anschauungen oder Meinungen muss man im folgenden Abschnitt bei der Inneren Volkskunde unter dem Festjahr, den Sitten und Bräuchen, den Sagen und Märchen suchen, also an drei verschiedenen Stellen. Die Rubrik Sittengeschichte enthält überhaupt nur die 'Religionsanschauungen', während doch von der 'Inneren Volkskunde' 'Sitte und Brauch' ganz gewiss dazu gehört, aber auch 'Das Jahr und seine Feste', 'Tänze, Spiele', die den Übergang zur 'Volksdichtung' bilden, zu der die 'Sagen und Märchen' so gut wie die Volkslieder, volkstümlichen Geschichten usw. gestellt werden müssen.

Der 3. Teil 'Die Sprache' soll a) die Wortgruppen behandeln: Fluss- und Bergnamen, Orts- und Flurnamen, Personennamen, Pflanzen- und Tiernamen, Flüche und Schimpfworte, Gaunersprache. Das wären teils Wortkategorien, teils mehr als dies. Wortgruppen ist jedenfalls kein empfehlenswerter Ausdruck, weil man darunter in erster Linie Teile eines Satzes versteht. Und wenn nun folgt — ich kürze etwas —: 'Die Volkssprache und die Mundarten. Äussere Vorgänge: .... Sprachgrenzen (Niederdeutsch, Fränkisch, Wendisch ... Deutsches Sprachgut im Wendischen). Innere Vorgänge: Wesen der Sprache. 1. Konsonantismus (*p* und *b*, *t* und *d*, *g* und *k* usw.). 2. Vokalismus (... *ei* und *î*, *au* und *û*, ... *eu* und *û̂*). ... Formen der Sprache. 1. Deklination (*mir* und *mich*) ... 3. Wortbildung (*Lengde*, *Höchde*). 4. Diminutive (*Kerlchen*, *Karlineken*) ... 6. Wortgeographie. — Das Idiotikon', so werden sich hier Wiederholungen ergeben. Denn die Dialekt-

grenzen und Mischungen werden an den Erscheinungen sichtbar, die als innere Vorgänge zusammengefasst sind, an der Lautverschiebung, der Diphthongierung usw., und in das Gebiet der Wortgeographie fallen auch zum guten Teil die Benennungen, die unter den Wortgruppen aufgezählt werden. Flüche und Schimpfworte gehören zur Volksdichtung, mitunter zu deren mythologischen Beständen, also unter die Sagen und Märchen des Planes. Die Gaunersprache ist keine Volkssprache des Gebietes, wie das Deutsche und Wendische, sondern eine Standessprache, und insofern müsste sich der ehrbare Handwerksbrauch (Innere Volkskunde) ihre Nachbarschaft gefallen lassen. Da jedoch eine Reihe von Gauneraüsdrücken in die Umgangssprache aufgenommen worden ist, so könnte auch bei den Lehnwörtern des Deutschen, die aus der Berührung mit den eingesprengten und benachbarten Slawen sowie den eingewanderten Franzosen herstammen, von der Gaunersprache gehandelt werden: ich vermisse aber dieses Kapitel ganz, obwohl das 'deutsche Sprachgut im Wendischen' Aufnahme gefunden hat. Am besten ginge man bei der Sprache in hergebrachter Weise von den Lauten zu den Wörtern und Wortverbindungen über und liesse das Lexikalische folgen.

Es will mir scheinen, als habe die Einführung der Unterabteilung 'Volkskunde', die doch keine vollständige brandenburgische Volkskunde bildet, auf die Gestaltung des Planes ungünstig eingewirkt Dadurch ist Zusammengehöriges zerrissen und die Darstellung des historischen Werdens gestört worden. Verteilt man den Stoff nach diesem Plan, so müssen die Bearbeiter einander ins Gehege geraten. Gerade weil ich dem Unternehmen den glücklichsten Erfolg wünsche, wollte ich mit meinen Bedenken nicht zurückhalten.

Berlin. Max Roediger.

Eine Landes- und Volkskunde Ostpreussens.

Unter dieser Bezeichnung erschien vor kurzem der 4. Band, der Samland, Pregel- und Frischingthal umfasst, eingereiht in das grosse verdienstvolle Werk 'Deutsches Land und Leben', das, von berufenen Fachleuten zusammengestellt und mit zahlreichen, vortrefflichen Abbildungen und Karten ausgestattet, von Hobbing und Büchle in Stuttgart herausgegeben wird. Der Ostpreussen enthaltende Band hat zum Verfasser Dr. Albert Zweck und berücksichtigt wie seine Vorgänger alle einschlägigen Fragen. Die Mitglieder unseres Vereins werden hiermit besonders auf die Schilderungen des Volkslebens (Ansiedlung, Erwerb, Beschäftigungen, Sprache usw.) aufmerksam gemacht.

Berlin. Elisabeth Lemke.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 27. Februar 1903. Herr cand. phil. E. Walden legte einen Schellenbogen vor, der in der Gegend von Mittelfranken bis zum Harz zur Befestigung der Glocken am Halse der Rinder verwendet wird. Näheren Aufschluss über dies Gerät gibt K. Hörmann im Globus 1903, 1, 7: 'Der Schellenbogen der

Herdentiere und ähnliche Holzgeräte.' Ferner wurden einige sogen. Dreierschäfchen aus Berlin und Wien gezeigt, als Zeugnisse einer aussterbenden Hausindustrie. — Darauf sprach Herr H. Sökeland über die Wünschelrute. Er ging aus von der älteren Literatur, die für oder gegen die Wünschelrute Partei nimmt, und erläuterte dann an der Hand eines reichen Anschauungsmaterials unter vielen praktischen Vorführungen die Handhabung der Wünschelrute (vgl. den Abdruck oben S. 202). An den Vortrag schloss sich eine lebhafte Diskussion, an der sich die Herren Prof. Roediger, Prof. E. Schmidt, Landesgeologe Dr. Gagel, Dr. H. Michel und Architekt P. Madsen beteiligten.

Freitag, den 27. März 1903. Herr Geheimrat Dr. Max Bartels sprach über die Volksanthropometrie. Lange vor der Begründung der wissenschaftlichen Anthropometrie wurden vom Volke Zählungen, Messungen und Wägungen am menschlichen Körper zu verschiedenen Zwecken vorgenommen. Entweder wird der menschliche Körper oder Teile desselben als Masseinheit benutzt, oder die Messung wird am Körper vollzogen. Die Erlernung des Zählens geht noch heute bei einigen Negerstämmen von der Unterscheidung des eigenen Körpers von dem anderer Personen aus. Demgegenüber stellt das allbekannte Zählen an einzelnen Gliedern, besonders an Fingern und Zehen, schon einen Fortschritt dar. In wie grossem Umfange einzelne Körperteile als Masseinheiten benutzt wurden, zeigen Benennungen wie Spanne, Fuss, Elle. Die Tiefe des Grabes, die Länge von Jagdgeräten, die Applikatur von Musikinstrumenten werden bisweilen nach Körpermassen bestimmt. Die eigentliche Anthropometrie, bei der die Messungen am menschlichen Körper vorgenommen werden, spielt eine grosse Rolle im Volksaberglauben. Schon die alten Inder kannten die Kraft des Messens gegen Krankheiten, und noch heute wird es zum Zwecke der Krankheitsheilung vielfach angewendet. Die Messungen werden meist gemeinschaftlich mit anderen abergläubischen Betätigungen gebraucht, wobei Zaubersprüche selten fehlen. Besonders heilsam ist das Körpermass Christi. Papierstreifen, angeblich von der wahrhaftigen Länge des Heilandes, werden Frauen zur Erleichterung der Geburt auf Brust und Haupt gelegt; den Träger schützen sie vor Krankheit und feindlichen Waffen. Auch die Länge des hl. Sixtus wird zu ähnlichen Zwecken gebraucht. Wallfahrer stiften zu ihrer Heilung eine Kerze von der Schwere ihres eigenen Körpers oder versprechen sich Genesung vom Wägen auf der St. Cyriaxwage in St. Oberrad. Eine andere Art volkstümlicher Anthropometrie sucht zwischen den Grössenverhältnissen verschiedener Körperteile eine Gesetzmässigkeit zu konstruieren; so soll der Umfang der Wade dem des Halses entsprechen. Zuweilen werden die Messungen am Schatten des Menschen vorgenommen, z. B. zur Ermittlung der Tageszeit. In der Bukowina wird die Leiche gemessen, damit das Glück nicht dem Toten aus dem Hause nachfolge. An der Diskussion beteiligten sich die Herren Geheimrat Friedel, Prof. R. M. Meyer, und Prof. Roediger; letzterer legte ein Exemplar einer Länge Christi vor, das dem 2. Hefte der Münchener Zeitschrift 'Volkskunst und Volkskunde' beigegeben ist; vergl. oben 2, 168. — Der Vorsitzende teilte die Wiederwahl des Herrn Geheimrat Friedel zum Obmann des Ausschusses mit.

Oskar Ebermann.

Der Tod als Jäger und sein Hund.

Von

Julius von Negelein.

Der theologischen Orthodoxie der verschiedensten, monarchisch regierten Völker erschien der Tod, dessen Eintritt dem gesunden Sinne stets das grösste Schrecknis bleiben muss, als die höchste in der Hand des Götterkönigs liegende Strafe für begangenen Frevel. Der Tod ist der Sünde Sold. Ihn zu verhängen liegt dem Monarchen ob. Deshalb wird Varuṇa, ein alter Wassergott des Veda, als Spender der vom Himmel verhängten Wassersucht, zunächst zum Mitglied im Disziplinargerichtshof des Himmels, alsbald aber zum Götterkönig, und Yama, der als erster Mensch den Weg ins Jenseits den vielen, die da nachfolgen, erspäht hat, bekommt, weil er die anderen 'nachholt', Herrscherrechte. Die älteren Worte für Scepterträger sind den beiden genannten Gottheiten reserviert.[1]) Das Wort für 'Scepter' bezeichnet ursprünglich nur den Stock, den der Richter zur Vollziehung der oft bis zum Tode des Delinquenten fortgesetzten Prügelstrafe schwingt. Nicht umsonst spricht unser Volk von 'Schlagberührungen', 'Schlaganfällen' und ähnlichem und stellt seinen lieben Gott als Vater mit Rute und Schwert dar.

Nur eine Zeit, die bereits das Gesetz als die erzwingbare Rechtsnorm und den vom Gemeinwillen oder der Tradition sanktionierten Träger des Gesetzes kannte, vermochte sich zu diesen Vorstellungen aufzuschwingen. Wo es keinen Staat, keine Fixierung der Rechte und Pflichten der Menschen innerhalb einer Gemeinschaft gibt, ist eine einheitlich gehandhabte Strafgewalt ideell und sachlich unmöglich. Der Tod ist von seinem Kausalnexus losgelöst; er erscheint nicht mehr als eine Frucht der Sünde, sondern als ein von einem blutgierigen anthropomorphen Wesen verhängtes dunkles Los. Nicht der Richter opfert den Verbrecher, sondern der Räuber erschlägt den Wehrlosen. Nicht der Rechtswille führt den Tod herbei, sondern der dunkle Instinkt der Blutgier, der Habsucht, des Hungers.

---

1) Vgl. das Petersburger Sanskritwörterbuch unter daṇḍahasta, daṇḍadhāra u. a.

Aus diesem Ideengebiet tritt eine Vorstellung, literarisch und sagengeschichtlich belegbar, markant hervor: die vom Tode als Jäger. Wir wollen die Mittel kennen lernen, mit denen er das Menschenwild erlegt, die Art der von ihm geschaffenen Verwundungen prüfen, ja seine eigene Gestalt im Dunkel der fernsten Vergangenheit zu erspähen versuchen. Doch kann es sich eben nur um einen Versuch handeln. Von einer sachlichen und materiellen Durchführung der gewonnenen Idee wird keine Rede sein.

Bereits Rochholz hat in seinem bekannten, trefflichen Werke[1]) den Strick, mit welchem der indische Todesgott Yama die abzuholende Menschenseele bindet, mit dem Seil identifiziert, an welchem in der deutschen Sage vom wilden Jäger das Totenheer durch die Luft entführt wird. Der Strick des Todes entstand aus dem Leben der Fischer- und Jägervölker und ist daher dem alten Testament und den altrömischen Dichtern ein geläufiges Bild, so bei Ezechiel (26, 14. 44, 10) und in den Psalmen (18, 6)[2]) sowie bei Horaz (Carm. 3, 24, 8); vergleiche den Kampf des Waltharius als Beweis dafür, dass die alten Franken den Wurfstrick brauchten. Schon den alten Arabern gilt es als Trostgrund für den alles vernichtenden Tod, dass auch das flüchtigste Wild diesem Jäger nicht entgehen kann.[3]) Der Tod, der den Menschen immer am Seile hat, wenn er auch das Seil beliebig lockert oder anzieht (Tar. 4, 67), ist dem vorislamischen Beduinen ein quälendes Rätsel.[4]) Bei seinem Kampf gegen die Tiamat des babylonischen Mythus bedient sich Marduk des Netzes[5]), ebenso die Gladiatoren, die, als Vertreter alter Fischerstämme, zugleich den Dreizack, die alte Harpune, schwingen. Die Ermordung Agamemnons durch Klytämnestra erfolgte in der Weise, dass diese jenem ein Netz[6]) über den Körper warf und dann den Wehrlosen erschlug. Bekanntlich verleiht die spätere Poesie des alten Indien dem Todesgott Yama einen Strick, mit dem dieser die Seele aus dem menschlichen Leibe reisst. Aber auch dem Veda ist die Vorstellung von den Netzen oder Stricken des Todes ungemein geläufig. Yama hat die Herrschaft über die Fesseln des Todes in seiner Hand.[7]) Ein Vedatext rühmt die Wirkung einer Zauberformel folgendermassen: der Opferherr streift alle Netze, alle Fussangeln des Todes von sich ab und wird zu seinem Heil erlöst.[8]) Die

---

1) Deutscher Glaube und Brauch 1, 142f. (1867).

2) Doch auch Psalm 91, 3—6.

3) Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten 3, 164.

4) Ebd. 3, 196.

5) Winckler, Das Himmels- und Weltenbild der Babylonier 1901 S. 50.

6) [Aeschylus, Agam. 1074: *δίκτυόν τί γ' Ἅιδου*; 1085: *ἐν πέπλοισιν*.]

7) Taittirīyasamhita 5, 1, 8, 2; vgl. Petersburger Sanskritwörterbuch unter 'Yama'.

8) Aitareyabrāhmaṇa 3, 14. Das Wort für 'Fussangel' gewinne ich aus Sanskrit sthāṇu, das dem pāça 'Netz' parallel gehen und einen unbeweglichen Gegenstand, in der Jägersprache also wohl einen massiven Fangapparat bezeichnen muss. Der Kommentar

Nirṛti, eine wohl nur in der Phantasie der Brahmanen lebende Todesgottheit, sitzt nach dem Bericht desselben Textes mit einem Strick in der Hand und denkt: „Wenn er (nämlich der mit dem Opfer beschäftigte Hotar-Priester) fertig ist, so will ich die Schlingen anziehen.“[1]) Ein jüngerer Vedatext beschwört dieselbe Gottheit mehrfach, z. B.[2]): „Weg soll von hier die Nirṛti gehen, nicht ist hier ferner Raum für sie ... die hundert Tode stosse ich hinweg. Welches deine hundert Netze sind, o Tod, mit denen du den Menschen erschlägst, die treiben wir durch die Zauberkraft des Opfers alle hinweg ... Welches deine hundert, o Varuṇa, welches deine tausend opferwerten Schlingen sind, die ausgespannten, grossen, von denen möge uns Varuṇa erlösen.“[3]) Ein anderes Mal heisst es vom Todesgotte: „Seine vielen Netze sind ausgespannt auf der Erde, seine unzähligen, endlosen, unendlichen; mit denen lässt er sich auf die Gebälke (der Häuser) der Sterblichen nieder, dieselben (die Gebälke) der Menschen zerstörend.“[4]) Und endlich in demselben Texte[5]): „‘Weib des Todes’, o Tod, ist der Name deiner Mutter, ‘Schlussmacher’ heisst dein Vater, ‘Ausgleicher’ dein Bruder. Zahlreich sind seine Netze auf der Erde ausgespannt, seine unzähligen, unendlichen, endlosen.“ — Auch die persische Sprache und Literatur kennt analoge Wendungen. Die ‘Schlinge des Schicksals’ spielt bei Firdosî eine grosse Rolle.[6])

Unter den indogermanischen Völkern Europas haben wohl nur die Deutschen die bisweilen hervortretende Darstellung von dem mit Schlingen oder Netzen sein Wild einfangenden Tode erhalten. Die übrigen Stämme statten den Tod oder irgend eine personifizierte Krankheit oder eine bogenberühmte Gottheit mit Geschossen aus, die, als die kulturgeschichtlich jüngere Waffe, das Netz verdrängt haben. So wenig das ganze eschatologische Gebiet der Logik des reflektierenden Verstandes unterworfen ist,

---

sieht in sthāṇu eine symbolische Bezeichnung für gada ‘Krankheit’, in dem pāça richtig ‘Apparate wie Fesseln und Stricke’.

1) Nirṛti nach dem Sāyana-Kommentar ausdrücklich als mṛtyudevatā ‘Todesgottheit’ bezeichnet: Aitar. Brāhm. 4, 10.

2) Kauçikasūtra 97.

3) Vgl. auch Kātyayanaçrautasūtra 25, 1, 11.

4) Kauçikasūtra 135.

5) Ebd. 135.

6) Zu den Abenteuern Rustems bei seinem Hilfezug nach Mazenderan gehört die Gefangennahme eines Dämons mittels Lassos. Das ‘Netz des Schicksals’ findet sich Schâhn. 97, 665 (Ausgabe Vullers-Landauer). Der Mensch ist ein Wild, das der Tod erjagt: 254, 191; 391, 206; 1802, 360; 508, 1256 u. ö. Die Welt erjagt selbst wieder den von ihr Aufgezogenen: 62, 538; 653, 2330 u. ö. Das Schicksal erjagt jemanden: 1705, 3692. Der Himmel rafft den, der fröhlich mit der Krone auf dem Throne sitzt, in der Schlinge des Lassos hinweg: 512, 1325. Der Tod zieht den Bauchriemen fest auf dem Rosse des Schicksals, wenn er darauf zur Jagd reitet: 433, 14. Die Welt, die Zeit, der Himmel ist immer = das Schicksal und im Grunde = der Tod. Spezielle Jagdgeräte ausser Netz (besser als ‘Schlinge’) und Lasso kommen nicht vor. Diese wertvollen Mitteilungen verdanke ich Herrn Prof. Dr. P. Horn.

konnte auch hier eine Einheit Platz greifen. Bei Homer findet sich neben anderen Versuchen die Erklärung des Phänomens des Todes durch die Pfeile des Apollon oder der Artemis. Apollon erschiesst auch diejenigen, die vor Altersschwäche sterben.[1] Dagegen wird der Tod durch Krankheiten dem durch die Artemis bewirkten gegenübergestellt[2], der letzteren also wohl nur die Hinopferung plötzlich Sterbender zugeschrieben, wie unser Volk vom Hexenschuss, einem beim Menschen plötzlich auftretenden Muskelrheumatismus, oder aber einer Seuche der Schweine, die deren fast sofortigen Tod zur Folge hat, redet. Überhaupt musste der scheinbar unmotivierbare, sofortige Tod dem nach anthropomorphen Ursachen suchenden Geiste sich unfehlbar als ein Verwundetwerden von seiten gefahrbringender Mächte darstellen. Auf deutschem Boden sind namentlich die mit Pfeil und Bogen bewaffneten Elben zu nennen, die als Krankheitsdämonen im Gefolge des Todes stehen. Weit ergiebiger ist aber der slavische Mythenkreis. Auf der Balkanhalbinsel ist die Gestalt des Todes, ein altes Weib, stets mit Pfeil und Bogen oder Schleuder ausgestattet.[3] In einem bulgarischen Liede sagt die Pest von sich: „Ich ergriff den Bogen und die Pfeile“[4], wie dort überhaupt zahlreiche Krankheitsdämonen als Bogenschützen dargestellt werden. Wie populär solche Vorstellungen sind, beweist z. B. eine Hausgerätinschrift aus Niederösterreich: „Der Tod seinen Pfeil abschiessen will; Gott gebe, dass er verfehlt das Ziel.“[5] Der altgriechische Charon verwandelte sich zeitig in den berittenen Charos, der schon im 15. Jahrhundert als Falkenjäger, mit Pfeil und Bogen bewaffnet, auftritt.[6] In Italien erscheint er häufig in derselben Gestalt.[7] Von ganz unberechenbarer Bedeutung für die Entwicklung des Glaubens an bogenbewaffnete Krankheitsdämonen muss die Darstellung der drei apokalyptischen Reiter gewesen sein. Der erste derselben, auf einem Schimmel sitzend, trägt einen Bogen, dass er die Welt ersiege.[8]

Im folgenden sei der Versuch gewagt, eine bei verschiedenen Völkern sich findende Vorstellung als gemeinindogermanisches Sagengut zu erweisen, um eine allgemeinmenschliche und vernünftige Idee in spezieller mythischer Gewandung bei unseren Urvorfahren wiederzufinden. — Mehr-

---

1) Odyssee 15, 409. Buchholz, Homerische Realien 3, 1, 109.
2) Ebd. 127 ff.
3) Oben 8, 242.
4) Oben 9, 202; vgl. 9, 196.
5) Oben 8, 48. [Der Tod mit seinem Pfeile im 16. Jahrh. häufig dargestellt: Wackernagel, Kleinere Schriften 1, 360. Hans Sachs 11, 410 ed. Keller. Ayrer 5, 3197. 3215. W. Spangenberg, Ausgewählte Dichtungen 1887 S. 301 f. Elckerlijk and Everyman ed. by Logeman 1892 S. 100. Wackernagel, Kirchenlied 2, 1058 No. 1295, 2. 5, 1313 No. 1557, 5.]
6) Hesseling, Charos 1897 S. 27.
7) Ebd. 36 f.
8) Offenbarung Johannis 6, 2.

fach hat man darauf hingewiesen[1]), dass die Vorstellung, die Tür der Unterwelt falle dem Helden auf die Füsse, sich bereits in der Edda findet. „Da stürzen ihm doch nicht auf die Fersen die glänzenden Türen der Halle", heisst es dort einmal.[2]) Im germanischen Begräbnisritus war die Tötung der Sklaven eine Hilfe für den Herrn, da diese gleich der schweren Tür, die sonst auf seine Fersen fiel, ihm auch die anderen Mühsale abhielten.[3]) Häufig ist in alten Gedichten und Märchen von den Türen der Hölle die Rede. Wer aus der Höhle, in welcher er Schätze gefunden hat, wieder herauskommen will, dem schlägt beim Ausgange häufig hart an der Ferse die eiserne Türe zu. Einem Hirtenknaben wurde sein Schuhabsatz noch weggerissen[4]), wie sonst dem Wegeilenden die Ferse abgeschlagen.[5]) Der gemeinschaftliche Grundgedanke aller dieser Mythenansätze ist offenbar die Meinung, dass dem Toten die Ferse fehle; umgekehrt, dass, wem sie fehlt, dadurch als dem Reich des Todes zugehörig gekennzeichnet ist. Die sich von selbst schliessende Todespforte ist offenbar erst zur Motivierung dieses körperlichen Defekts gekennzeichneter Personen erschaffen worden; muss doch schon die Kulturgeschichte sie einer jüngeren Periode zuweisen. Die Berghöhlen, die den Wagemutigen kaum entschlüpfen lassen, sind zweifelsohne die germanischen Stätten der Entrückung. Dem Toten fehlt die Ferse; so fehlt sie auch dem Tode oder dem Teufel, der im germanischen Altertum wie so oft mit jenem identifiziert wird. Hier sei nur folgender Thatsachen gedacht: der Teufel, wie er in den auf der kurischen Nehrung lebenden Sagen eine so grosse Rolle spielt, wird ebenfalls ohne Fersen dargestellt. Seiner Natur nach ist er eine Gottheit der Nacht und des Todes. Der Blitz, das strahlende Sonnenlicht sind seine Feinde.[6]) Es ist mir sehr wahrscheinlich, dass jener Nacht- und Todesgott, der in seinem ganzen Wesen so viele Züge germanischer Heidengötter bewahrt hat, die uns interessierende Eigentümlichkeit eben diesem seinem spezifischen Charakter in Anlehnung an zahllose alte Sagen und Mythenansätze zu verdanken hat. Folgende Einzelheit halte ich hierzu: In einer serbischen Sage reisst der Erzengel Michael dem Teufel ein Stück Fleisch aus der Sohle aus.[7]) Wir meinen

1) Z. B.: J. Grimm, Verbrennen der Leichen 47 (Kleinere Schriften 2, 270); Simrock, Mythologie 1864 S. 598; Zeitschr. f. Ethnologie 27, 130; Grimm, Myth.[4] 2, 812; vgl. 1, 261.

2) Sigurdarkvida 3. Sæm. 226a. Sn. 2. Fornaldar Sögur 1, 204.

3) Weinhold, Altnordisches Leben S. 477.

4) Grimm, Deutsche Sagen No. 157. Zeitschr. f. Ethnologie 22, 132.

5) Grimm, Myth.[4] 2, 812; vgl. auch Schwartz, Poetische Naturanschauungen 1864—79 S. 143; Kuhn, Wolfs Zeitschr. 1855, 387 mit der verunglückten Deutung des durch Verletzung der Ferse hinkenden Mannes auf den hinkenden Blitz; sehr viele Literatur findet sich noch oben 4, 416f.

6) Ich nehme hier auf eigene Sammlungen Bezug, die im Globus 82, 236ff. (1902) veröffentlicht worden sind.

7) Schwartz, Poetische Naturanschauungen 2, 144.

durch solche Glaubensgebilde unseren Schluss, dass Verletzung oder Verlust der Ferse den Toten kennzeichne, gerechtfertigt zu sehen. Wir wollen nun über die Schranken des auf germanischem Gebiet so sicher Nachweisbaren hinausgehen, um das entsprechende Phänomen bei Griechen und Indern wiederzufinden. Schon vor langer Zeit ist bemerkt worden, dass Achill und Meleager einerseits, Kṛṣṇa andererseits dadurch eine auffällige Analogie zu einander zeigen, dass sie sämtlich einer Verwundung an der Ferse erliegen.[1]) Am ursprünglichsten scheint uns die indische Version zu sein.[2]) Kṛṣṇa streckt in der Todesstunde seinen Fuss von sich, um an dem äussersten Ende von dem Pfeil des Jägers verwundet zu werden.[3]) Dieser Jäger heisst Dschara, 'das Alter'. So klärt sich der Mythus von selbst auf. Der unbezwingbare Held, das Alter bezwingt ihn. Sollten nicht auch die beiden griechischen Heroen ursprünglich durch dieselbe Gottheit erlegt worden sein? Die Achillmythe in ihrer bestehenden Form haben wir bereits als jüngeren Ursprungs vermutet. Die Gottheit des Alters war der germanischen Vorzeit so wenig fremd als der indischen. Das ungeheure Alter von Anthropomorphismen abstrakter Ideen hat man längst anerkannt. Nach dem Bericht der Edda soll Thor bekanntlich mit der Amme des Utgarđaloki, Elli, kämpfen. Hier vermag Thor nicht obzusiegen, denn diese ist das Alter, dem niemand widersteht.[4]) Die Vergöttlichung des Alters ist auch durch das angelsächsische Beowulflied bezeugt. Dort nennt Hrodgar dem Beowulf nach der hitzigen Krankheit, welche die Jäger verzehrt, nach dem Schwerte, nach des Feuers Umarmung und den Fluten, nach dem Messer und dem fliegenden Ger als das Schauerlichste das furchtbare Alter.[5]) Zweifelnd sei hier noch eine Einzelheit hinzugefügt: der indische Yama wird einmal „schrumpf-füssig" genannt[6]); ist da nicht die Möglichkeit gegeben, dass die entwickelte Idee von dem die Ferse verletzenden oder an der Ferse verletzten Alter zu Grunde liegt? Wir wollen noch weitergehen und eine Erklärung dieses Glaubensgebildes zu geben versuchen. Tödliche Verwundungen durch Pfeile, die die Ferse eines Mannes treffen, müssen ihrer Natur nach stets äusserst selten sein. Nicht die Erfahrung, sondern die Spekulation ist hier wohl der Ausgangspunkt gewesen. Ich glaube, dass man es mit einer mythischen Versinnbildlichung der bekannten Erscheinung des Greisenbrandes zu tun hat, der so oft den Alternden, Unbezwinglichen,

1) Rochholz a. a. O. 1, 265. Über die Achillsage siehe namentlich E. H. Meyer, Indogerm. Mythen 2, 479 ff.

2) Kṛṣṇa wird erst in der jüngeren Sage zum Abbild der den Liebesfreuden ergebenen indischen Könige, in der ältesten Zeit war er ein vergötterter Held und Lehrer: siehe das Petersburger Sanskritwörterbuch unter Kṛṣṇa.

3) Vgl. Bastian, Der Mensch in der Geschichte 2, 323.

4) Vgl. Grundriss für germanische Philologie² 3, 363.

5) Weinhold, Altnordisches Leben S. 470.

6) Çirnapâda, nur Trik. 1, 1, 71, siehe Petersburger Sanskritwörterbuch.

Eisernen an der Ferse tödlich verwundet. So werden alle Züge unseres Glaubensgebildes von selbst klar.

Dem Jäger gehörte schon seit undenklichen Zeiten sein Hund als treuer Gefährte zu. Selbst die niedrigste Kulturstufe kennt die Vereinigung von Mensch und Hund. Das Steinvolk, welches die Küchenabfälle in Dänemark hinterlassen hat, besass offenbar eine ungleich niedrigere Bildung als das der Pfahlbauten, denn es hatte kein anderes Haustier als den Hund, und es trieb keinen Ackerbau, während die Pfahlbauern des Steinalters mancherlei Getreide bauten und ausser dem Hund die Kuh und das Schwein besassen.[1]) Dieses Tier nun, vielleicht der erste Gefährte und sicherlich seit unermesslichen Zeiten der wichtigste Gehilfe des Menschen, sein Beschützer vor dem Hungertode, dem er nur vermöge dessen feiner Nase zu entfliehen vermag; ein Tier, mit dem der Indianer wie mit seinesgleichen plaudert, dem er seinen Herrn zum 'Vater' macht, von dem er manche seiner Stämme herleitet — gilt in merkwürdigem Kontrast zu seiner Bedeutung für den Menschen den indogermanischen, ja auch den semitischen Stämmen als Gegenstand des Abscheues und der Verachtung. Dass der Grund hierfür in der Eigentümlichkeit dieses Tieres, vorzugsweise vom menschlichen oder tierischen Kadaver zu leben, liegt, ist bereits festgestellt worden. Von jeher (?) gilt der blutleckende, leichenfressende und deshalb mit Vorliebe Leichenstätten aufsuchende, bei Nacht besonders lebhafte und in schreckenerregender Weise heulende Hund für ein höchst widerwärtiges, unheimliches und mit den furchtbaren Mächten des Todes, der Nacht und der Unterwelt in geheimnisvoller Verbindung stehendes Tier.[2]) Furcht erregt seine Neigung, das geronnene Blut Getöteter zu fressen.[3]) Schon der homerische Hund war Leichenfresser.[4]) So erklärt sich der Gebrauch, den Toten den Hunden zu überlassen. Dieser Usus ist nach Spiegel[5]) in Medien nicht minder anzutreffen gewesen als bei den Baktiern, von denen behauptet wird, dass sie alte Leute sogar lebendig den Hunden vorwürfen, welche Hunde man deswegen Totenbestatter nenne; Cicero sagt das Gleiche von den Hyrkaniern, mit der Bemerkung, dass für das gewöhnliche Volk solche Hunde gehalten würden, während die Vornehmen eigene für sich selbst hielten. Die Avestavölker kannten die Aussetzung der Leichen ebenfalls. Da ihnen die Leichen als unrein galten, wurde deshalb der Hund von ihnen verehrt.[6]) Im diametralen Gegensatz dazu verachten die Inder ihn seit ältester

1) Virchow, Sammlung wissenschaftlicher Vorträge 1, 1, 32.

2) Roscher, Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, hist.-phil. Klasse 17, 3, 25f.

3) Caspari, Urgeschichte der Menschheit 1, 368, Anm. 1. Zu diesem Abschnitt siehe auch E. B. Tylor, Anfänge der Kultur 1, 465f. Furtwängler, Sammlung Sabouroff 1, 24.

4) Buchholz, Homerische Realien 1, 2, 192ff. 197f.

5) Eranische Altertumskunde 3, 703.

6) Geiger, Altiranisches Leben S. 369.

Zeit aufs äusserste. Ein altes Sprichwort, dem man etwa unser: „In der Not frisst der Teufel Fliegen“ gegenüberstellen könnte, lautet: „In der Not ass der edle Viçvāmitra sogar den Schenkel eines Hundes.“ Der Genuss des leichenfressenden Tieres galt dem an so strenge Speisegesetze gebundenen Inder als der äusserste Greuel. Ein Caṇḍāla wird einmal ausdrücklich çvāpaka[1]), d. h.: 'Garkoch eines Hundes', genannt.[2]) Die niedrigsten indischen Kasten vergiften noch heute Hunde und Pferde, um sie dann zu verzehren. Ein alter ceylonensischer[3]) Text teilt die Abenteuer und Erlebnisse der Circe in indischem Gewande mit. Es ist höchst interessant, dass hier die Gefährten des indischen Odysseus (Vidschaja) in Hunde statt in Schweine verwandelt werden, was die dem Hunde entgegengebrachte Verachtung wohl aufs klarste erweist. Die niedrige Stellung desselben geht auch daraus hervor, dass er bei den Assyrern als schlechtes Omen gilt, wenn er in die Nähe menschlicher Wohnsitze kommt.[4])

Ich glaube, dass die angeführten Tatsachen zum Erweis der Behauptung ausreichen, dass man dem Hunde als Verbündeten des Todes und der Leichenstätten eine abergläubische Scheu entgegenbrachte, die sich einerseits bis zum Ekel steigerte, wo strenge Speisegesetze den Genuss von Leichen verboten oder eine vielleicht kaum überstandene Jägerperiode das bis dahin verehrte Tier in einer im Völkerleben sich überall wiederfindenden Reaktion zum Vertreter überwundener Kulturzustände machte; dass andererseits dasselbe Tier bei Stämmen, die an der alten Sitte der Leichenaussetzung festhalten, als Gehilfe bei dem Geschäft der Leichenvertilgung angesehen und somit als Vertreter der in dieser Form der Beisetzung sich offenbarenden geheiligten Rechtsordnung verehrt wurde. Wir lernten also in der Verachtung des Hundes eine Art von Rückerinnerung an die Zeit seiner kultischen Verehrung als des Dieners des in der Leichenverwesung und -Forträumung sich vollziehenden Weltgesetzes kennen und wollen nun diese Dienerschaft als unmittelbar an den personifizierten Tod als solchen geknüpft festzustellen versuchen.

Zu den unanfechtbarsten Zügen einer indogermanischen Mythologie gehört die Darstellung des vieräugigen Totenhundes. Sie findet sich nicht nur im Veda, wo ausdrücklich von einem vieräugigen Hunde gesprochen wird, den man als substituierten Feind des Opferrosses mit der Keule erschlägt[5]), sondern bekanntlich auch in der griechischen Sagen-

1) Markaṇḍeyapurāṇa 8. Die eben angeführte Sentenz entspricht der Stelle Ṛgveda 4, 18, 13.

2) [Vgl. oben 13, 8[1].]

3) Mahāvaṅso Kap. 7.

4) Yastrow, Religion of Assyriā and Babyloniā S. 398.

5) Der çvā caturakṣas Çatapathabrāhmaṇa 13, 1, 2, 9. Siehe meine Abhandlung über die volkstümliche Bedeutung der weissen Farbe, Zeitschr. f. Ethnologie 1902, 75. Die mythischen Todeshunde finden sich zuerst Ṛgveda 10, 14, 11 'vieräugig' genannt.

gestalt des Kerberos[1]) und auf germanischem Boden. Ein Hund mit vier Augen, d. h. Flecken über den Augen, gilt als teufelsichtig.[2]) In Kroatien betrachtet man einen mit einem starken Fleck behafteten Hund sehr scheel, denn man glaubt, dass der Hund mit jenem Male die Smrt sehe. Daher meinen die Kroaten und Slovenen, es werde jemand sterben, wenn ein auf der Stirn gefleckter Hund heult und fortwährend himmelwärts schaut. Wenn der Bauer sagt: „Ein Hund, der vier Augen hat, sieht die Smrt", so meint er einen Hund, der über jedem Auge ein Fleckzeichen hat.[3]) — Offenbar hat die älteste Zeit sich nicht darauf beschränkt, den 'vieräugigen' Hund als geistersichtig zu fassen. Die vedische Vorstellung von den Hunden des Yama, die unter den Menschen umherlaufen und dem Jäger Tod die Beute zutreiben[4]), muss hier zu Grunde gelegen haben: der Hund sieht den dem Tode Verfallenen, um ihn seinem Herrn entgegenzubringen. Nur zweifelnd möchte ich hier noch eine andere Tatsache als Glied dieser Ideenkette anreihen. Wenn es wahr ist, dass die germanische Figur des wilden Jägers animistischen Ideen ihren Ursprung verdankt, so spielen die Hunde desselben auch hier die Rolle des Todesspürers. Wenn die wilde Jägerin irgendwo eingekehrt ist, lässt sie nach mecklenburgischem Glauben einen Hund zurück, der gepflegt werden muss. Wenn man ihn tötet, so wird er wieder lebendig und rächt sich, indem er zum Entsetzen der Menschheit das ganze Jahr hindurch wimmert und winselt, Krankheit und Sterben über Mensch und Vieh wie Feuersbrunst über das Haus bringt. Erst mit der Wiederkehr der Zwölften kehrt Ruhe in das Haus zurück.[5]) Unter der wilden Jägerin ist sicherlich die Holle oder Hulda zu verstehen. Sehr häufig wiederholt sich der Zug, dass diese Göttin Menschen belohnt, die ihre Hunde mit Brot füttern. Oft tritt an ihre Stelle der Gott selbst, der sich den Pflegern eines Tieres seiner Meute dankbar erweist.[6]) Solche Einzelheiten könnten ein prächtiges Kulturbild altgermanischen Lebens zeichnen helfen. Wie oft mögen aus den grossen Wäldern, die ehemals die deutschen Lande bedeckten, hungrige Hunde in die Nähe von Gehöften gekommen, wie oft in abergläubischer Scheu dort gepflegt worden sein! Galt doch der Wald als die alte Stätte der Entrückung, der Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen. Über seine Baumkronen ritt der wilde Jäger mit seinem Heer, dessen Hunde das menschliche Wild aufzuhetzen berufen waren, die aber ihres furchtbaren Amtes zu walten aufhörten, wenn man sie durch Speiseopfer besänftigte. In diesem rührenden Zug der Gutmütigkeit altgermanischer Götter liegt

1) Vgl. Rohde, Psyche (1898).
2) Grimm, D. Myth. 3, 191.
3) Oben 1, 156.
4) Vgl. z. B. Atharvaveda 8, 1, 9.
5) Bartsch, Mecklenburgische Sagen 1, 20f.
6) Ebd. 1, 1ff.

zugleich die schlagendste Widerlegung des zu Zwecken der christlichen Orthodoxie missbrauchten Dogmas von der düsteren und unerbittlichen Blutgier unserer deutschen Kulte.

Eine ganze Reihe von Momenten des Völkerglaubens reflektiert die aus kulturgeschichtlichen Tatsachen fliessende Idee von der Zusammengehörigkeit des Todes und Todesspürers. — Als Todesbote ist der Hund selbst auf der Balkanhalbinsel bekannt.[1]) Die Slovaken meinen in Übereinstimmung mit den Deutschen und anderen Völkern, dass ein Kranker sterben muss, wenn in der Nähe seines Hauses ein Hund gräbt.[2]) Das infernalische Geheul dieses Tieres schien wohl von jeher die Totenklage zu verkünden, ja den Hunger nach frischen Leichen auszudrücken. Dem deutschen Aberglauben war das Benehmen des Hundes zu Zeiten besonders verfänglich. Nicht alle Hunde können den Tod und Geister sehen; solche, die es können, setzen sich gern auf Kreuzwege, sie gehen in der Nacht umher, bleiben vor einem Hause stehen, schnüffeln daran herum, strecken die Füsse weit auseinander und beginnen dann ein fürchterliches Geheul, ein Zeichen des nahen Todes.[3]) Wenn in der Nachtzeit Hunde bellen und heulen, so heisst es in Schleswig: „Die Hell (= Holle) ist bei den Hunden.“[4]) Nach böhmischem Aberglauben haben die Hunde ein so scharfes Auge und scharfes Gefühl, dass sie den Tod wittern und mit Heulen denselben bewillkommnen. Hunde begleiten auch nach deutschem Aberglauben die Nornen und wittern die Todesgöttin Hel. Das erklärt (?), warum ihr Geheul Tod verkündet.[5]) In Böhmen und Mähren meint man ferner, wenn ein Hund stark heult, so stirbt dort jemand, wohin er seine Schnauze gerichtet hat.[6]) Die Bulgaren sagen: Hundegeheul zeigt Krankheit oder Tod an.[7]) Es bedeutet, meinen die Christen in Konstantinopel, Tod oder Feuersbrunst.[8]) Ähnliche Anschauungen sind namentlich in slavischen Gegenden häufig.[9]) Kommen die Haushunde nachts mehrmals zu den Zimmerfenstern und heulen und bellen, so sehen sie die Smrt.[10])

Die letzterwähnte Gabe des Geistersehens wird dem Hunde sehr häufig zugeschrieben. Abermals zeigt sich die besondere Verwandtschaft mit dem Tode und den Todesdämonen. Auch hier bietet sich die Analogie mit dem Pferde und seinen Funktionen im Totenkult von selbst dar.

1) Oben 8, 246.
2) Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn 5, 30.
3) Wuttke, Deutscher Aberglaube S. 185; siehe auch Töppen, Aberglaube aus Masuren S. 105. Bavaria 1867, S. 406.
4) Grimm, Myth.[4] 2, 704.
5) Grohmann, Aberglaube aus Böhmen und Mähren S. 54.
6) Grohmann S. 187.
7) Strausz, Die Bulgaren S. 385.
8) Carnoy et Nicolaïdes, Traditions populaires de l'Asie mineure S. 8.
9) Siehe z. B. oben 10, 54.
10) Aberglaube der Südslaven; siehe oben 1, 156.

Beide, Hund wie Pferd, gelten als tätige Diener des Todes. Während dieses den dem Schicksal Verfallenen auf seinem Rücken ins Jenseits trägt, wittert jener denselben als Jagdbeute seines Herrn. Zwei historisch von einander gesonderte Gruppen kulturgeschichtlicher Entwicklung reflektieren sich hierin: die Periode des nomadisierenden Räuberlebens auf freier Steppe und die Ära des Jagens in Wald und Gebirge. Nicht umsonst hat der vielleicht kaum mit den primitivsten Waffen ausgerüstete Schütze dem spürenden Hunde Fähigkeiten zugeschrieben, die ihm fehlten; ihm die Gabe verliehen, den Tod zu sehen, wie umgekehrt sein Anblick dem aufgejagten Wilde tödlich wurde. — Im deutschen Aberglauben gilt der Hund als geistersichtig. Manche Dämonen der deutschen Sage kann nur er erkennen, während der Mensch sie nicht sieht.[1]) In der Mark Brandenburg heisst es: bestreicht man die eigenen Augen mit den Tränen eines Hundes, so sieht man Geister.[2]) Die Böhmen und Mähren sagen: der Hund sieht den Tod.[3]) Auch meint man dort, dass ein grosser, schwarzer Hund umgehe und sich vor jenem Hause lagere, wo ein Sterbender liegt. Wenn der Kranke gestorben ist, verschwindet auch der Hund. — In Westfalen glaubt man an den Knüppelhund. Der geht in der Nacht, in der jemand stirbt, dreimal um das Haus und läuft dann zum Kirchhof. Er ist dick und fett, wenn Seuchen unter Mensch und Vieh sind.[4]) In Bulgarien ist die Ansicht weit verbreitet, dass der Hund Geister wittere.[5]) Nach südslavischem Aberglauben können gewisse Tiere, namentlich Hunde, das Herannahen der Krankheitsgeister ahnen und können sie sogar sehen.[6]) Ja der Haushund gilt jenen Völkern als das geistersichtigste Tier.[7])

Königsberg.

(Schluss folgt.)

Isländische Zauberzeichen und Zauberbücher.

Von Ólafur Davídsson.

(Schluss zu S. 150–167.)

III. Das Zauberbuch der Schüler zu Skálholt 1664.

Am 6. April händigte der Schulmeister in Skálholt, Oddur Eyjólfsson, dem Bischofe Brynjúlfur Sveinsson ein Büchlein ein, das ganz zerrissen und verdorben war. Dieses Buch war in dem Bette zweier Schüler

1) Mannhardt, Baumkult 1, 406 f. — 2) Oben 1, 191. — 3) Grohmann S. 186. — 4) Ebd. 187. — 5) Strausz, Die Bulgaren S. 425. — 6) Oben 1, 156 f. — 7) Ebd. 1, 179.

gefunden worden, und es waren darin verschiedene hässliche und ungewöhnliche Zeichen. Das Buch war am Rücken beschädigt, auch waren viele Blätter in Stücken, so dass nicht sogleich zu sehen war, was zusammengehörte; als man es aber geordnet hatte, wurde ein Verzeichnis seines Inhaltes angefertigt, und es existiert noch ein beglaubigtes Dokument darüber, dass es richtig ist. Das Verzeichnis lautet:

1. Ad optandam fidem amicorum, mit einem halben Seehundsherzen und Rotbauchschild[1]).
2. Ein Kraut zu verschaffen, um alle Schlösser damit aufzuschliessen.[2])
3. Dass eine Frau kein Kind bekommt.
4. Dass eine Frau nie schwanger werde.
5. Um Frauen unkeusch zu machen.
6. Walfische zu verhindern, dass sie Schaden auf der See anrichten.
7. Das Graulen im Finstern zu verhüten.
8. Einen Wunschstein zu verschaffen.[3])
9. Um zu erfahren, wer einen bestiehlt.
10. Um zu erfahren, ob ein weibliches Wesen Jungfrau ist.
11. Quecksilber zu schmieden.
12. Gut zu ringen, mit einem Verse und drei Zeichen.
13. Mit drei Zeichen Zorn zu besänftigen.
14. Auf andere Weise zu ringen, mit Ritzungen und Blutentziehen. Dazu drei[4]) Zeichen: Igelzahn, ginfaxi, hagall und satrix.
15. Zu wissen, ob Fische in der See sind, mit zwei Figuren.
16. Gut zu fischen, mit einer Figur.
17. Walfische zu vermeiden, mit einer Figur.
18. Das Pferd zu beruhigen, mit einer Figur.
19. In allen Prozessen Sieg zu haben.
20. Ægishjálmur[5]) (Schreckenshelm).
21. Siegel Salomonis.
22. Siegel des Herrn, grosse Figur.
23. Siegeshelm.
24. Fuchsbeschwörung. Da beschworen Thor und Odinn mit 23 Figuren.
25. Den Teufel, Thor, Odinn und alle Schutzgeister sich zum Glück zu beschwören.
26. Mäusebeschwörung mit Menschenrippen; der Teufel beschworen in vollem Vertrauen Thors und Odinns mit dem Verse: Sator arepo usw.
27. Jemandem einen Schlafdorn zu stechen, mit Blutentziehung und zwei Figuren.
28. Einen Menschen in einen Hund zu verwandeln. Dazu gebraucht das Evangelium Johannis und „Sic deus dilexit“ usw. und eine Figur.
29. Jemandem Schlaflosigkeit zu bereiten, mit Verfluchungsvers und einer Figur. Dazu der Teufel angerufen und zwölf Haupteufel vor der Kraft Lucifers.
30. Jemanden zu töten mit Fett[6]) eines toten Menschen und fürchterlichem Missbrauch des heiligen Sakramentes.
31. Ein Mädchen zu bekommen, mit Blutentziehung und zwei Figuren.
32. Sich nichts stehlen zu lassen, mit Blutentziehung und einer hässlichen Figur, genannt Angaldós.

---

1) Raudmagi = ein Fisch: Cyclopterus lumpus.
2) Þjóðsögur 1, 645—46.
3) Ebenda 1, 651—53.
4) Soll gewiss vier heissen.
5) Þjóðsögur 1, 452.
6) Þjóðsögur 1, 441—43.

33. Sich keinen Spuk nahe kommen zu lassen, mit einem Hühnerei, Seehundsblut, Walfischambra usw. und dem Jungen, das daraus wird, und welches Satan gegeben werden soll; item einem Knöchel vom kleinen Finger zum ferneren Dienst.
34. Zorn zu beschwichtigen, mit zwei Figuren.
35. Verstorbene sich nicht angreifen zu lassen, mit Menschengebeinen, Segnungen und Kreuzeszeichen.
36. Jemandem eine flugusótt (fliegende Sucht?) anzutun.[1])
37. Zu wissen, wer stiehlt, mit Blutentziehung und einer Figur.
38. Rechtmässigen Lohn zu bekommen.
39. Zu erfahren, wer einen bestiehlt, mit zwei Figuren: hagall hinn minni (= der kleinere).
40. Hilfsring in Nöten gegen Schwertwunde und Elbenwillen, mit vier hässlichen Figuren.
41. Auf der See keinen Sturm zu bekommen, mit einer Figur.
42. Ein Mädchen zu bekommen, mit einer Figur.
43. Zu erfahren, wer einem sein Pferd reitet, mit einer Figur.
44. Jemandem nicht vom Pferde kommen zu lassen, mit zwei Figuren.
45. Dass ein Walfisch keinen Schaden tue, mit zwei Figuren.
46. Erfolgreich zu fischen, mit einer Figur.
47. Dass jemand von seinem Versehen keine Schande habe, mit einer Figur.
48. Dass eine Frau kein Kind bekomme.
49. Wenn man will, dass die Leute in dem Hause, in dem man ist, Ruhe haben.
50. So zu stehlen, dass es nie offenbar werde, mit Blutentziehung und einer Figur.
51. Dass jemand zu Lande und zur See Unglück habe, mit einer grossen Figur.
52. Noch 30 Zeichen ohne Vorschriften, die man in der Hand haben soll.
53. Feindesscheuche (óvinagægur), die kleinere, mit zwei Figuren.
54. Beim Fischteilen jeden Anteil, den man will, zu bekommen, mit einer Figur, genannt Rabenklauen (hrafnaklær).
55. Glückskugel (heillahnöttur), eine Figur.
56. Dass die Sense scharf bleibe, mit Sator arepo und zwei Figuren.
57. Das, was ein anderer verloren hat, zu finden, mit zwei Figuren.
58. Dass Mädchen nichts wiedersagen, mit einer Figur.
59. Ein Mädchen zum Spiel zu bekommen, mit zwei Zeichen.
60. Dass einem nichts gestohlen wird, mit elf Zeichen.
61. Dass Diebe sich nicht entschuldigen, mit acht Zeichen.
62. Wenn man unverdient beleidigt wird, dem anderen ein Stück Vieh sterben zu lassen, mit zwei Figuren.
63. Dass jemand beim Stehlen ertappt werde, mit einigen Worten.
64. Dass jemand seine Worte bereue, mit zwanzig Zeichen.
65. Gegen Viehsterben: vier Zeichen.
66. Gegen innere Schäden: Sator arepo.
67. Dass jemand sechs Nächte schlafe, mit sieben Figuren.
68. Gegen Leibschneiden: zwei Zeichen, auf Käse eingeritzt.
69. Wenn ein Pferd krank wird, mit vier Zeichen.
70. Einen Dieb zu wissen: drei Zeichen auf einen Menschenknochen (leggur = Schenkelknochen) zu ritzen.
71. Einen rasenden Menschen zu halten: ein Zeichen auf einem Menschenknochen (Bein).
72. Dass ein Mädchen nicht von einem Manne verdorben werde, mit fünf Zeichen.
73. Gegen Schlaflosigkeit: sechs Zeichen.
74. Dass ein Troll oder ein útburdur[2]) einen Menschen nicht toll mache: vier Zeichen.

---

1) Wahrscheinlich sind Zauberfliegen gemeint. Þjóðsögur 1, 626ff.

2) Gespenst eines ausgesetzten oder eines ungetauft gestorbenen Kindes. Siehe Zeitschrift für Ethnologie 1900, 72ff. und Þjóðsögur 1, 224—26.

75. Fliegekrankheit (flugsótt) zu verursachen: fünf Zeichen auf Menschenknochen.
76. Jemanden unbeliebt zu machen, mit sieben Zeichen.
77. Jemandem einen Schlafdorn zu ritzen.
78. Wenn eine Frau sich einem Manne verweigern will, mit sechs Zeichen.
79. Etwas über Schafe, mit drei Figuren.
80. Gegen Diebstahl: beschworen hrímþurs (Reifriese) und grímþurs (Grimmriese) und aller Trollen Vater (= Odinn) mit 29 Zeichen.[1])

In diesem Zauberbuche sind daher im ganzen 237 Zeichen und Figuren gewesen, und wahrscheinlich ist hier zwischen Zeichen und Figuren der Unterschied gemacht worden, dass mit Zeichen (stafir) einzelne Zeichen (stafir) bezeichnet werden, mit Figuren (fígúrur) dagegen ganze Bilder (myndir), oder zusammengefügte einzelne Zeichen (stafir). Ohne Zweifel ist das Buch verbrannt worden, was ein grosser Schade ist; denn man hat keine Kenntnis von einem zweiten so reichhaltigen isländischen Zauberbuche.

Es waren im ganzen 13 Schüler in diese Sache verwickelt, von denen zwei sich dazu bekannten, das Buch geschrieben zu haben; es hatte seinen Ursprung in den Vestfirðir[2]) genommen, denn dort herrschte der Zauberglaube am meisten und hat noch bis zum heutigen Tage viele Spuren hinterlassen. Der Bischof Brynjúlfur wollte die Sache nicht vor das Gericht bringen, auch war zu befürchten, dass die Schüler alle verbrannt worden wären, wenn er es getan hätte; doch belegte er sie mit ernstlichen Schulstrafen und verwies sie alsdann von der Schule. Gleichzeitig erbat er sich von Dänemark Rat, was mit den Jünglingen geschehen solle, und es wurde ihm erlaubt, sie wieder in die Schule aufzunehmen ausser jenen beiden, die das Buch geschrieben hatten.

Sie wurden aus der Schule von Skálholt gänzlich fortgejagt; der eine von ihnen war 19, der andere 20 Jahre alt. Sie reisten nachher beide nach England, wo einer von ihnen starb; der andere aber kam einige Jahre später nach Island zurück, und es wird nicht erzählt, dass man ihn noch belästigt habe.[3])

IV. Verschiedene Zaubereien und Aberglauben

aus der S. 160 angeführten Kreddur-Handschrift, aus welcher die Zauberzeichen No. IV, V, VI, VII, XIX, XXIII, XXXII, XXXV, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XLII, LII, LIII, LIV genommen sind.

1. Dass jemandes Feind nicht mit Zauberei nach ihm zielen könne, soll er so viel Haar von ihm stehlen, dass man ein Band daraus machen kann, das man in drei Knoten knüpfen kann, und es gut bei sich bewahren. So schaden ihm seine Zaubereien nicht.

---

1) Dieses Verzeichnis ist dem Dokumentenbuche (bréfabók) des Bischofs Brynjúlfur Sveinsson in der Handschriftensammlung von Árni Magnússon in Kopenhagen No. 275 f. entnommen. Es ist bereits in den Jahrbüchern von Jón Espolín 8, 124—27 gedruckt, doch ungenau.

2) Die nordwestliche Halbinsel Islands.

3) Nach den Jahrbüchern von Jón Espolín 6, 137—38 und Þjóðsögur 1, 339—40.

2. Die Zähne eines Menschen und ein Knochen aus dem linken Arme, unter den Kopf eines Schlafenden gelegt, lassen ihn nie erwachen, bis alles fortgenommen ist. Erprobt.

3. Niemals bildet sich Butter in einem Butterfass, in das man ein Stückchen Zucker getan hat, wenn dieses auch klein ist.

4. Wenn einem müden Pferde Branntwein in die Ohren gespieen wird, wird es willig.

5. Willst du dir einen guten und treuen Freund verschaffen, so lass dir zwei Silberringe schmieden und lass sie neun Nächte in einem Bachstelzen- oder Sperlings[1]-Nest liegen. Nimm dann den einen und trag ihn bei dir und gib den anderen deinem Freunde und sage im Spass zu ihm, dass dies euer Treuering sei, und du wollest, dass er sich nie von ihm trenne, hüte dich aber, ihn dieses Verfahren mit dem Ringe wissen zu lassen. Ebenso muss man zu Werke gehen, um die Liebe guter Frauen zu erlangen.

6. Töte ein drei Nächte altes Fohlen, nimm davon den Kopf und lass das Fett aufs beste in eine neue tönerne Dose fliessen; lass das frühmorgens sein, damit derjenige, der nach deiner Absicht den Kopf sehen soll, noch nicht erwacht sei; geh dahin, wo er schläft, bestreiche mit einer Federpose seine Augen von dem Inhalt der Dose, und wenn er aufwacht, scheinen ihm alle Anwesenden Fohlenköpfe zu haben. Wasche die Augen mit reinem Wasser, so verschwindet die Täuschung.

7. Einen Dieb zu entdecken: Nimm Friggjargras (eine Orchidee, Habenaria hyperborea), lasse es drei Nächte im Wasser liegen und lege es unter deinen Kopf; wenn du schläfst, so wirst du ihn sehen.

8. Für Haarwuchs: Katzenkot und Senf zusammengeknetet und aufgestrichen lässt auf einem kahlen Kopfe Haare wachsen.

9. Sicher zu schiessen: Nimm Herz und Leber von einem Zaunkönig und vermische es mit dem Blei, wenn du Schrot oder Kugeln giessest, so triffst du stets richtig.

10. Wenn du bestimmt wissen willst, wer dich bestohlen hat: Ritze folgende Worte auf Brot oder Käse oder irgend einer Speise ein und gib sie dem zu essen, gegen den du Verdacht hast, so kann er sie nicht verschlucken und gibt sich also selber an oder gesteht es ein. Die Worte sind diese: makk, rakk, fenakk. — Willst du aber dieses träumen, so nimm einen ungebrauchten Kopfkamm und kämme mit ihm den Kopf eines Toten und verwahre ihn dann mit dem Haare, das darin hängen geblieben ist, drei Nächte in ungebrauchter Leinwand und lege ihn dann unter deinen Kopf. Dann wird der Tote kommen und dir für diesen deinen Dienst im Schlafe sagen, was du wissen willst.

11. Sich einen hulinshjálmur[2]) zu verschaffen. Verschaffe dir einen einfarbigen schwarzen Hund, der kein weisses Haar hat, töte ihn und nimm ihm das Herz heraus, nimm Rottanne und spalte sie am Ende und stecke das Herz in den Spalt und vergrabe es in der Erde da, wo Wiesen und gedüngtes Land zusammentreffen, und lasse es dort neun Nächte vor dem Johannistage liegen. Nimm es am Johannistage selbst wieder heraus, dann ist dort ein Stein entstanden. Trage ihn bei dir.

---

1) Titlingur; dazu im Original die Erklärung: Anthus pratensis oder Plectrophanes nivalis.

2) Gemeint ist der Tarnkappenstein, welcher unsichtbar macht. Hylja = verbergen, hjálmur = Helm.

12. Will jemand ein Mädchen durch sich selbst oder seine Frau von einem anderen verderben lassen, so nimm, ohne dass sie es weiss, eine Locke aus ihrem Haar und verbrenne sie vor ihrer Nase.

13. Am meisten ist auf Träume zu achten, wenn man um Mitternacht erwacht, Wasser von sich wirft und dann wieder einschläft.

14. Damit ein Schaf nur Mutterlämmer zur Welt bringt, soll man dem Widder den rechten Testikel entweder fortnehmen oder verbinden, wenn er zu den Schafen gelassen wird.

15. Damit das Vieh auf dem Gang zu den Weideplätzen nicht müde werde, soll man ihm Pech oder Teer auf die Hufe streichen.

16. Ist ein Pferd unruhig, wenn es beschlagen wird, so soll man ihm einen Kieselstein ins Ohr stecken und es zuhalten. Dann wird das Pferd lammfromm.

17. Um Mäuse zu töten, soll man verbranntes Blut in ihre Löcher tun.

18. Will man, dass ein anderer die Ruhr bekomme, so soll man Quecksilber in seine Speise tun.

19. Will jemand sich von den Hunden nicht anbellen lassen, so soll er ein Hundeherz bei sich tragen, oder er soll mitten aus dem Schädel eines Hundes, der entweder ganz schwarz oder ganz weiss ist, einen Zahn herausnehmen, ihn in die Eihaut[1]) des ersten Färsekalbes[2]) wickeln und zwischen den Brüsten tragen. Gibt man einem Hunde gehacktes Hundeherz in Milch, so bellt er an dem Tage nicht mehr.

20. Um den Verstand zu vermehren, soll man sich die Augen mit Schneehuhngalle einreiben.

21. Hat jemand Stahl in seinen Schuhen, so macht ihm niemand Blendwerk vor.

22. Sich bei den Menschen beliebt zu machen: Nimm ein Taubenherz, härte es und trage es bei dir, so werden alle Leute, sowohl Männer als Frauen, dich lieben.

23. Böse Geister zu vertreiben: Nimm die Lunge aus einem Schwan und trage sie an deinem Halse.

24. Im Brettspiel (tafl) zu gewinnen: Nimm das Herz aus einem Raben, härte es und mahle es zu Pulver und reibe es auf die Würfel.[3])

25. Dass eine Frau einen Mann sehr liebe: Gib ihr ein feingehacktes Taubenherz in ihrer Speise oder in ihrem Getränk, oder habe eine Bachstelzenzunge unter deiner Zungenwurzel, und diejenige, die du zuerst küssest, wird dich vor anderen lieben. Oder nimm zwei goldene oder silberne Ringe und lege sie in das Nest einer Bachstelze oder eines Sperlings (titlingur), so dass sie dort neun Tage liegen. Nimm sie dann wieder und gib ihr den einen, behalte aber selber den anderen. So wird sie dich lieben.

26. Freundschaft zu erlangen: Trage ein Rotbauchschild[4]) und ein halbes Seehundsherz, im Winde getrocknet, bei dir, aber nicht im Sonnenschein.

27. Will jemand den Zorn seines Feindes beschwichtigen, so soll er zum Wasser gehen, bevor ein Rabe darüber fliegt, die Hände in das Wasser halten und mit dem vierten Finger der rechten Hand sich folgende Runen auf die Stirn machen und sich danach nicht waschen:

ᚴᚱǂ⫰⫰⫰ᛚʎᚹᚦΦᚳᚺᚳᚳᛁ[5])

---

1) Hier: hildarskæni, sonst: liknabelgur oder liknarbelgur.

2) D. h.: Welches irgend eine Kuh zur Welt bringt.

3) Vgl. Ólafur Davíðsson, Íslenzkar skemtanir (Kopenhagen 1888—92) S. 279.

4) Raudmagi = ein Fisch, Cyclopterus lumpus.

5) Dem Verfasser ist nicht bekannt, was diese Runen bedeuten.

28. Gegen Schlaflosigkeit: Nimm ein Ziegenhorn und lege es jemandem, ohne dass er es weiss, unter den Kopf. Das verwandelt die Schlaflosigkeit in Schlaf.

29. Wird ein Pferd am Abend müde, soll man ihm warmen Dünger unten in die Hufe tun; dann ist es am Morgen nicht müde.

30. Bärentraube[1]), in grauem Papier bei dir getragen, schützt vor allen Gespenstern, ausser wenn sie zitiert sind.

V. Zauber- und Hexenkünste aus verschiedenen Handschriften.

31. Mit diesen nachfolgenden Namen sollte jeder Christenmensch sich des Morgens, wenn er aufwacht, zuerst segnen: „lä + obä + kooa + knenid + leitx + agla + ägon + voy + ze.“

32. Gegen allerlei Krankheiten und Ungemach trage bei dir:

ꝗ · R · ɼ · O · ꝗ · ꝗ · Ƨ · O · 6 · 6 · Ƨ · Ƨ · 8 · B · Ꝛ · Ɛ · ŋ · ŋ ·

Per crucis signum
fugiat procolör malignum +
et per idem signum
saluz quidem benignum +.

33. Gegen dasselbe: Tetragrammaton adonj emanuel.

34. JESVS : NASARENVS : JVDEORVM. Diese Zeile wurde zuerst in Constantynopolin nach dem Kreuze unseres Herrn Jesu Christi abgepasst und ist der 16. Teil von der Höhe des Kreuzes unseres Herrn Jesu Christi und von der Höhe seiner selbst, aber jeder, der diese Zeile bei sich trägt oder sieht, wird an dem Tage keinen plötzlichen Tod erleiden und kein kaltes Fieber (riðusótt) oder andere gespenstische Schäden bekommen und nicht falsch verurteilt werden, und wenn du sie an deinem Todestage siehst, so wird deine Seele nicht in die ewige Qual kommen, sondern ewige Ehre und Seligkeit erlangen. Amen.

Omnipotenz dominus + christus + messias + soter + Emanuel + Sabaoth + adonij + onigenitus + oia + mänus + hamo + vsijon + sälutes + alφa + etoo + fouz + origo + spes + fides + charitas + osa + agnos + ouis + virgulus + serpeñz + aries + leo + vermis + prijmus + nonissimus + Rex + pater + filius + spuñssetuns + ego sum + Jesum + creator + eternus + Redemptor + trinitas + vnitas + clemens + căput + otheoticos + tetragrammaton +

Vielleicht steht dieser Satz jedoch in keinem Zusammenhange mit 34, sondern soll ganz für sich stehen. Er ist ganz unverständlich, doch sind viele von den einzelnen Wörtern verständlich.

Hinter dem Satze kommen die ersten 14 Verse des Johannes-Evangeliums und danach der Himmelsbrief, aber in etwas anderer Lesart als die in den Þjóðsögur 2, 53—55. Jón Espolín sagt in seinen Jahrbüchern, der Himmelsbrief sei 1648 nach Island gebracht worden, doch ist dies nicht richtig nach dem, was séra Sigurður Torfason in der Handschriftensammlung von Árni Magnússon 698, 4°, S. 24—25 sagt, und es wird sicherer sein, ihm zu glauben, da er, der Zeit nach, der Begebenheit näher stand. Er sagt: „Anno MDCLIII, wenn ich mich recht entsinne, kam hier das Gerücht von einem Briefe auf, der Michilsborg-Brief (Michilsborgar bréf) genannt wurde, von dem man sagte, wie ich mich erinnere, dass er in der Luft hinzu- und wieder emporschwebte, wenn jemand ihn ergreifen wollte, wegen der Heiligkeit, wie ich glaube, doch durfte jeder, der wollte, danach schreiben. Diesen Brief sollte Jesus mit seiner eigenen Hand von oben auf die Erde ge-

1) Sortulyng = Arctostaphylos, uva ursi.

schrieben haben . . . . . . In diesem Briefe waren die guten Werke ausführlich geboten und Nächstenliebe und Heiligung der Sonntage. Darin war er Gottes Worte gleichlautend, zuletzt aber fügt er die Bestimmung hinzu, dass jeder, der diesen Brief bei sich trage, weder durch Wind, Feuer noch Wasser Schaden leiden solle." Séra Sigurður sagt, „dieses 'Unglücksblatt'[1]) rühre vom Teufel her, und dieser habe es verbreitet, um das unwissende Volk damit zu umgarnen; dieses würde ihm wohl gelungen sein, hätte Gott nicht die geistlichen Obrigkeiten erweckt, dass sie dem entgegentraten und die Verbreitung dieser Teufelsblätter verboten, denn ich, damals ein ziemlich grosser Schuljunge, sprach mit einigen Leuten aus dem Volke, die mich sehr dringend baten, es für sie zu schreiben, damit sie es besitzen möchten ebenso wie andere und sogar ganz Ungelehrte. Ihnen genügte es, wenn sie es nur bei sich hätten, obgleich sie es nicht lesen konnten, so nahe daran war es, dass er (d. h. der Teufel) diese seine Schande hier eingeschmuggelt hätte."

No. 31—34 ist aus der Handschriftensammlung von Árni Magnússon 434c, 12°, es hat ein winzig kleines Format und im ganzen 22 Blätter. Einige Blätter sind Pergament und einige Papier. Die Handschrift ist aus der Mitte des 17. Jahrh., auf der vordersten Seite steht die Jahreszahl 1650. Vorn auf dem letzten Blatt steht:

Guð miskunni mér[2])
TETRA
GRAM
ATONJHS
christus
DRvtin.[3])

35. „Hast du jemanden in dem Verdacht, dich bestohlen zu haben, so schreibe diese Worte auf Käse oder Brot und lasse es ihn essen: paxx magx x vix ax x. Kann er es nicht verschlucken, so ist er schuldig."

36. „Um im Schlafe nicht erschreckt zu werden: Bekreuzige dich zuerst im Genick, unterhalb des obersten Halswirbels, im Namen des Vaters, schlage dann die Hand über den Kopf empor und sage: des Sohnes, darauf zu beiden Seiten und sage: des Heil. Geistes. So wird der Mensch erwachen bevor er erschrickt."

37. „Nimm einen Menschenzahn, verbrenne ihn zu Asche und lasse den Rauch emporsteigen.[4]) Weise sagen, dieser Rauch sei gut, um Gespenster und Zauberei auszutreiben."

38. „Gegen Furcht vor Dunkelheit (myrkfælni). Nimm Wasser mit Menschenblut vermischt und bestreiche damit dein Gesicht, so wirst du beherzt."[5])

39. „Gespensterflecke (draugablettir). Wenn es dem Gespenst, das einem Menschen gesendet ist, gelingt, diesen zu berühren, so hinterlassen seine Finger schwarze Flecke. Sie werden zum fressenden Schaden und töten den Menschen, wenn nichts dafür getan wird. Die Mittel dagegen sollen hier erklärt werden: Man soll eðalstál (segulstál = Magnetstahl?) um die Flecke ziehen und dreimal

---

1) Úlukku blað. Úlukku, gen. von úlukka, wird oft adjektivisch gebraucht und ist dann mit 'Teufels'-Blatt zu übersetzen.

2) Gott sei mir gnädig.

3) Drutin, soll heissen Drottinn = der Herr.

4) In dem Heilbuche des Sysselmannes Jón Þorláksson 1691 ist die Körperstelle genannt, zu welcher der Rauch aufsteigen muss.

5) Ebenfalls aus dem Heilbuche des Jón Þorláksson.

das Vaterunser singen[1]); dann werden sie sich nicht weiter ausbreiten. Dann soll man an lauwarmes Waschwasser gehen, den Fleck hineinhalten, drei, sechs oder neun Wunden in ihn hineinhauen und das lauwarme Wasser darüber giessen. Wird alles dies richtig getan, so wird es genügen."

40. „Gespenster, Ungeheuer und aller Nachtspuk fürchten sich vor Ziegenleber, ebenso vor Widderhorn, wenn sie verbrannt sind."

41. „Gespenster und Ungeheuer kommen nicht zu dem Hause, an dem eine Dornrute befestigt ist."

42. „Gegen Nasenbluten: Derselbige (der das Nasenbluten hat) soll den kleinen Finger eines Toten in das Nasenloch stecken, den linken in das linke, den rechten in das rechte."

43. „Gegen Furcht vor Dunkelheit: Wasche dich mit Menschenblut und Quellwasser, bevor ein Vogel darüber fliegt. Item trage bei dir Menschenknochen und Menschenfett mit geweihter Erde. Das weisse Menschenfett ist zum Nutzen, aber das andere schädlich, das gelbe."

44. „Um Augentäuschungen hervorzubringen und zu wissen, was zu ihnen dient: Nimm Adler[2])-Klauen, Sperlings[3])-Klauen, Raben[4])-Klauen, Falken[5])-Klauen, Hundepfoten, Katzenpfoten, Mäusepfoten, Fuchspfoten. Nimm Klauen und Pfoten aller dieser Tiere und siede sie in dem Wasser, das nach Osten entspringt. Nimm dann die Bälge und stecke sie in einen ungebrauchten Leinwandbeutel und trinke die Abkochung. Halte dann den Beutel über deinen Kopf und befiehl, was für Augenblendwerk du ihm zugedacht hast."

45. „Schlafdorn. Nimm den Herzbeutel eines Hundes, giesse Pökelbrühe hinein. Trockne ihn dann 13 Tage lang, wo die Sonne nicht darauf scheint, und wenn derjenige, dem du das[6]) tun willst, eingeschlafen ist, so hänge dieses im Hause über ihm auf, gänzlich ohne sein Wissen."

46. „Wenn man eine Bachstelzenzunge einem schlafenden Menschen unter den Kopf legt, so erwacht er spät oder nie."

47. „Nimm die Nadel, mit der man einen Toten eingenäht hat, stich sie von unten in den Tisch, an dem Leute essen, und sie werden, wenn sie nichts davon wissen, die Speise nicht können hinabgleiten lassen, wenn sie auch auf das beste zubereitet ist, bevor die Nadel fortgenommen ist."[7])

48. „Schabernack[8]) an Schafen. Schneide dem Schaf, mit dem Schabernack getrieben wird, eine Marke in die Ohren, dass Blut kommt. Nimm dann Surtarbrandur (isl. Braunkohle) und verbrenne ihn unter dem Tiere, dass es sengt."

49. „Spuk aus den Häusern zu bringen: Vergrabe daselbst Surtarbrandur. So lässt der Spuk nach."[9])

---

1) Das Wort singen scheint anzudeuten, dass dieser Aberglaube aus katholischer Zeit stammt.

2) Haliaëtus albicilla.

3) Anthus pratensis oder Plectrophanes nivalis.

4) Corvus corax.

5) Falco aesalon.

6) D. h. den Schlafdorn stechen.

7) No. 39—47 sind aus der Handschriftensammlung der Lit. Gesellschaft in Kopenhagen No. 165, 8° entnommen.

8) Wenn man den Schafen mittels Zauberei Schaden zufügen will.

9) No. 48—49 stammen aus einem Heilbüchlein etwa vom Jahre 1720.

VI. Erklärungen zu den Zeichnungen.

(Taf. III—VIII.)

Fig. I führt den Namen 'galdrahöll' (Zauberhalle). „Diese Zauberhalle brauchten die Alten zu ihrer Zauberei und ritzten sie auf Haut von der Wasserralle." Die Runen gleichen am meisten der Gitterschrift (grindaletur), werden jedoch nicht nach diesen Alphabeten gelesen. Zu oberst in der Mitte steht: Araton, gegenüber Helga. Rechts steht Adona, links O. ma. Die Schrift auf den schrägen Linien kann ich nicht lesen.

Fig. II ist ein galdratöluskip (Zauberzahlschiff). „Dieses brauchten die Alten, um damit Schiffe zu verderben." Die Namen der Zauberzeichen sind Ginnir und Gapi; von Ginnir ist eine Abbildung in den Þjóðsögur von Jón Arnason, Gapi aber erinnert an den letzten Teil des Zauberzeichennamens Angurgapi, das ebenfalls daselbst abgebildet ist.

III. Kaupaloki (Kaufabschliesser?). „Schneide dieses Zeichen auf einer Buchenholztafel ein und trage es zwischen deinen Brüsten, wenn du beim Kaufen und Verkaufen Sieg haben willst." In den Þjóðsögur ist ein ganz anderes Bild vom Kaupaloki, vergl. auch S. 453.

IV. „Habe dieses Zeichen auf grauem Papier unter dem linken Arm, wenn du mit jemandem unterhandelst."

V. „Um Sieg zu haben im Handel mit allen Menschen: Zeichne dieses Zeichen auf Löschpapier und trage es unter dem linken Arm und lasse es niemanden wissen." Vergl. No. 2.

VI. „Wenn du diese Zeichen bei dir trägst, wirst du gewiss deine Feinde besiegen."

VII. Dúnfaxi. „Wenn du einen Prozess gewinnen willst, trage dieses Zeichen bei dir, wenn du vertraust. Es heisst Dún faxi ....[1]) bevor du dorthin gehst, wo der Prozess verhandelt wird. Es soll auf einem Reiseichentäfelchen sein."

VIII. Kaupaloki. „Dieses Zeichen soll man auf einer Buchenholztafel einritzen und zwischen den Brüsten tragen." Vgl. Fig. III.

IX. Vatnahlífir (Wasserschutz). „Dieses Zeichen soll man unter dem rechten Arm tragen, wenn man sich schützen will." Wie der Name des Zeichens andeutet, ist es besonders dazu bestimmt, Menschen in gefährlichen Wasserfluten zu beschützen. Die Schrift an den Zeichen ist Irrschrift und bedeutet: „Gott gebe Glück und Segen in Jesu Namen, Amen."

X. „Auf dass du im Wasser nicht umkommest. Trage dieses Zeichen unter dem linken Arm."

XI und **XII.** Kruzifix[2]) (róðukross) des Königs Olafur Tryggvason, um bösen Geistern zu wehren und damit man sich nicht verirre, item zum Siegesglück auf See und Land. Dieses Kreuz Christi ist innerlich und äusserlich Schutz und Wehr gegen allen Zauber, Augenblendwerk, Furcht und Herzklopfen und Gewissenskrankheit. Es ist gut in allen Gefahren zu Wasser und zu Lande, wenn es zwischen den Kleidern auf der Brust getragen wird. Jeder Mensch, der es mit Inbrunst liebt, erfährt von seinem Tode, bevor er kommt. Es beschützt und zerstört die bösen Gedanken des Menschen und macht ihn geduldig in Widerwärtigkeit, und vor allem gibt es von sich Kraft und die Eigenschaft, dass der Mensch in der Liebe zu Gott und dem Nächsten ermuntert wird. Ein solches Kruzifix haben, sich zur Glaubensstärkung in vielen Prüfungen und Gefahren, auch König Olafur Tryggvason, Sæmundur fróði, der Priester Ari hinn fróði und noch viel mehr Menschen gebraucht, die von der Natur in den Gaben des Geistes erleuchtet waren, welche unter ihren Insiegeln[3]) viel darauf hielten und es instrumentum nannten.

Gekreuzigter Jesu, komm du her,
Wenn ich dich mir zu Hilfe rufe."

Dann kommt das Bild vom Insiegel Jesu Christi.

---

1) In der Handschrift fehlt hier die Angabe, wie man mit dem Zeichen verfahren soll

2) In der Handschrift steht überall róðukross, aber das ist falsch (Ol. D.).

3) D. h. worauf das Kruzifix eingegraben war.

„Ein solches Kruzifix und Insiegel Jesu Christi fanden sich in den Schriften der vornehmsten Männer des Altertums hier zu Lande, nämlich Snorri Sturlusons, des Lögmanns, und Sæmnndurs des Weisen (fróði) und bei noch anderen weisen Männern, welche auf sie hielten in allerlei Widerwärtigkeit und sie auf ihrer Brust trugen in Pergament eingelegt, weswegen ihnen Glück, Heil und Wohlergehen zufiel zur See und zu Lande. Man kann auch in den Schriften des Priesters Ari hinn fróði finden, dass dieses hochwürdige Insiegel allen denen, die es herzlich lieben und darauf vertrauen, ein unverbrüchliches Insiegel der Seele und des Leibes sei. Amen."

XIII. Brýnslustafir (Wetzzeichen). „Ritze das obere Zeichen oben auf deinem Wetzstein, das andere unten ein, lege dann eine Weile Gras darüber, wetze alsdann unter der Sonne und blicke nicht auf die Schneide."

XIV. Brýnslustafur. „Ritze auf einen Wetzstein mit Stahl." Vgl. Fig. VI. Ich kann aus dem Zeichen keinen Sinn herausfinden. Vgl. Þjóðsögur 1, 449.

XV. Draumstafur (Traumzeichen). „Ritze dieses Zeichen auf Rottanne ein und schlafe darauf, dann wirst du träumen, was du willst."

XVI. Draumstafur. „Ritze dieses Zeichen auf sogen. Manntötungseiche (manndrápseik) ein und lege es unter das Haupt dessen, der nach deinem Willen Träume bekommen soll, ohne dass er es weiss."

XVII. Draumstafir „Ritze in der Johannisnacht diese Zeichen auf Silber oder weissem Leder ein, und wenn jemand darauf schläft, so träumt er was er will, wenn die Sonne am tiefsten steht."

XVIII. Svefnþorn (Schlafdorn). „Diese Zeichen wurden auf Eiche eingeritzt und unter den Kopf dessen gelegt, der schlafen sollte, dann konnte er nicht erwachen, bevor es fortgenommen war." Vgl. Þjóðsögur 1, 449.

XIX. „Gegen Schlaflosigkeit und böse Träume. Ritze dieses Zeichen mit Magneteisen auf Surtarbrandur." (Isl. Braunkohle).

XX. Drottníngar signet (Signet der Königin). „Es wehrt allen Geistern, die unterhalb der oberen Winde sind."

XXI. Himinsbarnahjálmur (Himmelskinderhelm). „Er wehrt allem Unreinen von Luft und Erde. Er ist richtig nach Snorri gezeichnet."

XXII. Gimsteinn Jónasar (Edelstein des Jonas). „Er ist gegen Hexereien, die nördlich vom Äquator gebräuchlich sind. Dieses Zeichen brauchte Þorvaldur in Sakka[1], als er den Geist von der Sonne herab zitierte, er sass selbst in der Kirchhofspforte, aber der Geist kam nicht weiter herab als 800 Klafter oberhalb der Erdoberfläche wegen der Grösse, und das machte die Kraft des Zeichens, dass Þorvaldur nicht zu Schaden kam, als das Erdbeben geschah und der Geist herabkam. Es ist nirgend richtig ausser in griechischer Sprache nach Snorris[2]) Vorschrift."

XXIII. „Für einen Biss[3]): Ritze diese Zeichen auf Eiche ein und tue sie über die Haustür."

XXIV. „Gegen die Rose: Ritze mit einem Messer auf einem Eichentäfelchen ihre Namen ein, welche diese sind: heimakona und meinakoma[4]). Mache dann dort, wo der Schmerz ist, eine Wunde, schreibe mit diesem Blute die Zeichen und lege sie dagegen."

XXV. Lukkustafir (Glückszeichen). „Wer diese Zeichen bei sich trägt, dem begegnet kein Unglück, weder auf der See noch auf dem Lande."

XXVI. Salómons innsigli (Salomos Siegel). „Dies trägt man zum Schutz bei sich."

XXVII. Davíðs innsigli (Davids Siegel). „Dies trägt man bei sich gegen böse Geister." Die Irrschrift bedeutet Jesus Christus, die Runen bedeuten Amen. L. H. sind die Anfangsbuchstaben in Jesus Christus.

---

1) Ein unbekannter Zauberer. Sakka ist ein Gehöft im Svarfaðardalur in der Eyjafjarðarsýsla.

2) Snorri Sturluson.

3) D. h. Tierbiss = vom Fuchs.

4) Heimakona = Heimfrau; koma = das Kommen, mein = ein Schaden.

XXVIII und **XXIX.** Róðukross (Kruzifixe). „Insiegel König Olafs des Heiligen, die man zum Schutz bei sich trug."

XXX und **XXXI.** Vegvísir (Wegweiser). „Trägt jemand diese Zeichen bei sich, so verirrt er sich nicht in Stürmen und schlechtem Wetter, wenn er auch unkundig ist."

XXXII. „Dieses Zeichen, bei sich getragen, wehrt allem Zauber." Es ist nicht zu sehen, was „itts" bedeutet.

XXXIII. Sáttgjafar (Versöhner). „Wenn ein anderer dich hasst, so schreibe diese Zeichen auf Pergament und lege es unter seinen Kopf, ohne dass er es weiss."

XXXIV. Herzlustafir (Stärkungszeichen). „Trage diese Zeichen auf deiner linken Brust, um den Mut zu stärken."

XXXV. „Habe dieses Zeichen in der rechten Hand gegen Furcht vor Zauber."

XXXVI. Astros. „Das Schutzzeichen, das nun kommt, heisst Astros. Es wehrt allen Runen und Ritzungen von jeder Art, die geschehen kann. Nach Snorri."

XXXVII. „Habe diese Zeichen in Kalbsfell vor deiner Brust, wenn du dem, der dir gesandt hat, wieder senden willst." Hier ist ohne Zweifel von Gespenstersendlingen oder Auferweckten die Rede.

XXXVIII. „Damit du nicht Schande bekommst für das, was dir widerfährt: Mache dieses Zeichen mit dem rechten Goldfinger[1]) dir mit deinem Speichel auf die Stirn."

XXXIX. „Gegen Vorzeichen, wenn du im Finstern gehst: Ritze dieses Zeichen auf Reiseiche (hríseik)[2]) und trage es unter dem linken Arm."

XL. Varnarstafur Valdimars (Schutzzeichen des Waldemar). „Es vermehrt Beliebtheit und Glück allen denen, die gut damit umgehen können. Es ist aus Deutschland hierher gekommen und ist darum das beste von diesen Zeichen der Vorzeit. Es soll auf nichts eingeritzt oder geschrieben werden, ausser wenn jemand von etwas Übelem gequält wird, und dann soll es mit Flunderdarm auf die Haut eines Hühnereis geschrieben und in die Kopfbedeckung des Menschen getan werden."

XLI. Óttastafur (Schreckzeichen). „Ritze diese Zeichen auf ein Eichentäfelchen und wirf es deinem Feinde vor die Füsse, um ihn zu schrecken."

XLII. „Um jemanden übler Laune zu machen: Ritze dieses Zeichen auf Blei ein und stecke es diesem selben Menschen auf dem Kreuz in die Kleider."

XLIII. Dreprún (Tötungsrune). „Willst du, dass dein Feind Vieh (gripur) verliere, so lege dieses Zeichen in die Pferdespur." Hier ist nur die Anweisung gegeben, wie man Pferde mit der dreprún verderben könne, aber gripur kann auch Kühe, Rindvieh (nautgripur) bedeuten.

XLIV. Feingur (Fang, Beute?). „Willst du, dass ein Mädchen von dir schwanger werde, so schneide dieses Zeichen in einen Weck Käse und gib ihn ihr zu essen." Eine ganz andere Abbildung des feingur findet sich in den Þjóðsögur.

XLV. Lásabrjótur (Schlossbrecher). „Lege dieses Zeichen an das Schloss und blase in dasselbe hinein." Die Runen unter dem Bilde bedeuten: „Alle Trollen mögen in das Schloss greifen, der Teufel greife hinein, dass es krache." (Tröll öll taki í mellu, taki í djöfu(ll) so (svo) braki). Es gibt einen Zaubervers, genannt Schlösservers der Diebe; er lautet:

So blase ich einen Sturm im Schlosse,
Puste ich Menschenfett ab,
Greife ich zu mit dieser Hand,
Dann gehe die mella[3]) aus dem Gefüge.

Gekommen ist der Schlüssel zum Schloss,
Macht das Schloss nun auf.
Der Teufel mit fauligem Odem
Blase fest in das Schloss.[4])

---

1) Gullfingur, baugfingur (Ringfinger), der vierte Finger der rechten Hand.

2) Ungewiss, welche Holzart gemeint ist.

3) Die mella ist ein Eisen im Schloss; eine Art von Schlössern hiess danach melluláss.

4) Nach dem Wörterbuch des Jón Ólafsson von Grunnavík in der Handschriftensammlung von Árni Magnússon unter dem Worte lás.

XLVI. Þórshamar (Thorshammer). „Dieses Zeichen brauchten Zauberer zum Zitieren von Dieben und anderen Zaubereien.“ In den Þjóðsögur von J. Á. ist ein ganz anderes Bild vom Thorshammer, auch ist dieses Bild das eines menschlichen Gesichts mit dem Stachel durch das Auge. Þjóðsögur 1, 445.

XLVII. Þjófastafur (Diebszeichen). „Tue dies Zeichen unter die Türschwelle deines Feindes und er wird, wenn er darüber steigt, zusammenfahren, falls er an dir einen Diebstahl begangen hat.“ Vgl. Þjóðsögur 1, 450, 463—64.

XLVIII. Þjófastafur. „Willst du, dass jemand stehle, so ritze dieses Zeichen auf den Boden des Tellers[1]), von dem er isst.“

XLIX. Þjófastafir (Diebszeichen, plur.). „Um einen Dieb zu sehen, ritze diese Zeichen in sogen. Manntötungseiche und habe sie unter dem Arm.“

L. Þjófastafir. „Ritze diese Zeichen in Ahorn[2])-Holz und lege sie dir unter den Kopf, so wirst du im Schlafe den Dieb sehen.“

LI. Þjófastafur. „Wird dieses Zeichen bei Vollmond und voller Flut aussen und innen in den Boden eines Waschbeckens geritzt.“ Hier fehlt augenscheinlich der Nachsatz. Vgl. No. 16—20.

LII. „Um einen Dieb zu erkennen: Grabe dieses Zeichen auf einer Messingplatte ein und habe hinter ihr Haar von einem ganz schwarzen und unverschnittenen Kater und habe sie unter deinem Kopf bei dem drei Nächte alten Monde, bis er (der Dieb) dir im Traum erscheint.“

LIII. „Derselbe Gegenstand: Entziehe dir Blut oberhalb des Nagels am linken Mittelfinger und zeichne damit dieses Zeichen auf Papier. Habe Katzenhaar dahinter. Stecke es unter deine Mütze und schlafe mit ihr bei altem Monde, bis du von ihm träumst. Erprobt.“ Vgl. No. 17—20.

LIV. „Diese Zeichen soll man ebenso brauchen wie bei No. 53 und ebenso auf das Kreuz legen.“

LV. „Damit ein Dieb sich nicht entschuldige. Habe diese Zeichen in der Hand.“

LVI. Jósúa innsigli (Siegel des Josua). Es ist nichts darüber gesagt, wozu das Insiegel des Josua ist. J X ° deutet zweifellos auf Jesus Christus, und die Runen bedeuten Salem, also heissen die Buchstaben in dem Ringe wahrscheinlich Jeru. Die ganze Schrift heisst dann Jerusalem.

LVII. Über dieses Zeichen wird nichts gesagt, ausser dass es unzweifelhaft das älteste isländische Zauberzeichen ist, das es gibt.

LVIII. Jesú Kristí innsigli (Siegel Jesu Christi). Über dieses Insiegel ist in der Handschrift nichts gesagt.

LIX. Dasselbe gilt von diesem Bilde. Die Namen aussen um den Ring herum sind die Haupt- oder Erzengel, obgleich daael kein gebräuchlicher Engelname sein mag. Innen in den Ringen ist der Anfang des Johannesevangeliums auf Lateinisch, 1.—14. Vers. In dem äusseren Ring sind ringsum drei Linien, in dem inneren aber fünf.

---

1) Skerdiskur, ein hölzernes Gefäss, das man früher statt der irdenen Teller brauchte die jetzt üblich sind.

2) Valbjörk = Acer Pseudoplatanus. Der Baum existiert nicht in Island.

Die Wünschelrute.

Von Hermann Sökeland.

(Schluss zu S. 202—212.)

Aus der vorstehenden Beschreibung und den Zeichnungen Zeidlers geht hervor, dass wir uns als Wünschelrute irgend einen Gegenstand denken müssen, der mit starker Spannung zwischen den Händen gehalten wird und sich dann plötzlich durch irgend einen Einfluss auslöst. Man kann diesen Satz auch umdrehen und sagen: Die Wünschelrute dient dazu, einen auf den Rutengänger ausgeübten, an sich unmerklichen Einfluss sichtbar zu machen.

Woher stammt nun dieser Einfluss? Sehen wir zunächst, wie Herr v. Bülow-Bothkamp darüber denkt. Herr v. B. berichtet, er habe die Entdeckung gemacht, dass der Blitz nur in die unterirdischen Quellwasserläufe einschlage, ferner, dass die von diesen Wasserläufen aufsteigende Elektrizität dem Wachstum etwa darüber stehender Bäume sehr schade, und schliesslich, wie schon erwähnt, er habe beobachtet, dass ihm die Wünschelrute nicht schlage, wenn er Gummischuhe trage, und sich minimal drehe, wenn diese nass würden. Aus all diesem werden wir den Schluss ziehen dürfen, dass nach Herrn von B.s Meinung die Wünschelrute durch von den Wasseradern ausgehende elektrische Ströme in Bewegung gesetzt werde. Um die hier aufgestellten Behauptungen widerlegen zu können, müssen wir zunächst kurz die bei einem Gewitter in der Natur stattfindenden Vorgänge berühren. Wie bekannt, nennen wir Gewitter die durch Blitze sich kennzeichnende Ausgleichung positiver und negativer Elektrizität. Gewöhnlich sind zwei Wolken, die nicht allzuweit voneinander entfernt sind, die Träger derselben. Die Wolken schweben über der Erde. Die Erdoberfläche selbst ist aber in der Gegend, wo das Gewitter stattfindet, ebenfalls stark mit Elektrizität geladen und zwar unter der positiven Wolke negativ und umgekehrt. Die verschiedene Wolken- und Erdelektrizität sucht sich nun auszugleichen, und wir sehen den Ausgleich als Blitz. Gewöhnlich findet der Ausgleich zwischen den Wolken statt, weil dort ein geringerer Widerstand als nach der Erde hin ist. Ändert sich dies aber, wird der Widerstand dort grösser als nach der Erde hin, dann nimmt die Elektrizität der einen Wolke den kürzeren Weg nach der Erde, und es 'schlägt ein'. Findet der Ausgleich nach der Erde hin statt, beim 'Blitzschlag' also, dann sucht der Blitz den Weg zum feuchten Erdreich, zum Wasser, welches als guter Leiter am besten geeignet ist, schnell einen Ausgleich herbeizuführen. Wir verbinden ja alle Blitzleiter aus eben diesem Grunde mit dem Wasser, damit der dem Ableiter folgende Blitz seinen Weg ungestört in das Quellwasser oder den

Grundwasserstrom nehmen kann. Seinen Weg zum Wasser nimmt der Blitz aber durchaus nicht willkürlich, er folgt immer dem besten Leiter, wobei zu berücksichtigen ist, dass kleine Luftwiderstände der starken Spannung wegen übersprungen werden. Fand der Blitz beim Einschlagen gute Leiter, dann ging es ohne Schaden ab, im anderen Falle nicht. Hohe Bäume und Häuser auf Wasserläufen oder Grundwasser sind darum besonders geeignet, eine Blitzgefahr zu veranlassen. Herr v. B. hat also ganz gut beobachtet, wenn er sagt, der Blitz gehe nur in Quellwasserläufe, aber neues hat er nicht entdeckt. Der nach der Erde hin seinen Ausgleich suchende Blitz muss bei gewissen Bodenformationen, die in Schleswig und Holstein an den von Herrn v. B. beobachteten Stellen vorhanden sind, immer seinen Weg in das fliessende Quellwasser nehmen, dieses also dem Grundwasserstrom vorziehen. In der Umgegend von Berlin und dem grössten Teile der Mark Brandenburg liegen andere Verhältnisse vor, und hier spielt das Quellwasser deshalb eine viel geringere Rolle. Herr v. B. vermutet nun infolge seiner vermeintlichen Entdeckung, aus den Quellwasserläufen stiege 'Elektrizität oder sonstige vielleicht noch unbekannte Kraft auf'. Dabei drängt sich zunächst die Frage auf: Woher kommt die Elektrizität unter der Erdoberfläche jahraus, jahrein, da Gewitter doch nur ab und zu stattfinden, und was hat sie für eine Veranlassung, die Zweiggabel in Bewegung zu setzen? Dann weiter: Ist denn der bekleidete Kulturmensch wirklich ein so guter Leiter für Elektrizität, dass nur trockene Gummischuhe ihn isolieren, und ist er durch diese besser isoliert, als wenn er sich in einem fahrenden D-Zuge befindet?

Die beiden letzten Fragen lassen sich mit Hilfe eines guten Galvanometers beantworten. Damit angestellte Versuche zeigten, dass ein trockener Lederschuh und Strumpf schon genügten, eine vollständige Isolierung herzustellen. Bevor wir aber Folgerungen hieraus ziehen, wollen wir sehen, wie es mit der Leitungsfähigkeit des D-Zuges aussieht, den Herr v. B. für so gut leitend hält, dass ihm die Gabel selbst hier jeden Wasserlauf meldet. Eine Untersuchung am D-Zuge selbst konnte ich leider nicht ausführen. Stellen wir uns aber einen fahrenden D-Zug vor! Soll Elektrizität auf eine in einem solchen Zuge befindliche Person wirken, dann muss sie zuerst die Schienen von unten nach oben, dann den Radkranz mit Nabe, hierauf die Fettschicht zwischen Nabenbüchse und Achse, dann diese mit dem gesamten eisernen Unterbau, hierauf den Bohlenbelag des Bodens, ferner etwa darauf liegende Decken, Teppiche oder Linoleum und schliesslich die Fussbekleidung des betreffenden Rutengängers durchfliessen. Ob das wahrscheinlich ist, werden wir gleich sehen.

Mit Hilfe eines sehr empfindlichen Galvanometers konnte ich an einem Geschäftswagen feststellen, dass eine elektrische Leitung zwischen Achse und dem Innern des Wagens nicht besteht. Der an die Achse gelegte Pol wurde darauf dem im Innern des Wagens befindlichen mehr und mehr

genähert, bis zuletzt nur noch der etwa 4 *cm* starke hölzerne Wagenboden die Pole trennte. Trotzdem konnte ein Strom nicht festgestellt werden. Das gleiche Resultat zeigten Versuche, die ich an kleinen hölzernen Spielzeugwagen machte, obgleich der dünne Wagenboden nur 5—6 *mm* stark war. Schliesslich zeigte sich sogar an einem ganz aus Weissblech hergestellten lackierten Puppenwägelchen, dass die einfache Lackschicht vollständig genügte, die Stromleitung zu unterbrechen, wogegen der kleine Wagen natürlich ausserordentlich gut leitete, sobald der Lack abgekratzt wurde.

Um Missverständnissen vorzubeugen, erklärte ich, dass ich diesen Experimenten irgend welchen wissenschaftlichen Wert nicht beilege. Ich wollte nur zeigen, welchen Wert die Behauptung von der Isolierung durch die Gummischuhe und der Nichtisolierung durch den D-Zug hat. Mit dem Vorstehenden ist wohl bewiesen, dass eine Auslösung der Zweiggabel durch von unten aufsteigende Elektrizität nicht wahrscheinlich ist. Woher kommt aber der Einfluss? Die Antwort gibt uns wiederum Zeidler, wenngleich gewissermassen unbewusst; denn er schreibt die Bewegung dem 'Sonnengeiste' zu. Dabei sagt er wörtlich (S. 175):

„Es liegt nemlich nicht sowohl an der unterschiedenen Form der Theilgen der Hand des Ruthengängers noch an deren poris oder unterschiedener Ausdünstung des Menschen, so sich in die Ruthe zeucht, als dass ein Mensch seinen Geist in die Ruthe lässet, indem er sie anfasset, der andere aber ihn zurückhält; und dass einer recht auf das Objectum, darauff die Ruthe schlagen soll, gedenket, der andere aber die Gedanken davon abzeucht und sie anderswo hat. Die Sache, darauff die Ruthe schlagen soll, ändert sich darum nicht, ob dieser oder jener mit der Ruthe darüber hergehet, und ich kann in ungeänderten Händen die Rute bald schlagen lassen, bald stillstehen machen, wie ich solches nebst meinem ältesten Sohne unzähligemal probiret.“ — Dann S. 177: „Ich will einem aber gut davor sein, wenn er nicht reine und aufrichtige Gedanken hat und die Wahrheit mit Ernst aufrichtig suchet, ohne Praejudicio und böse Affecten, er wird nicht grosse Thaten mit der Wünschelruthe thun.“ — Ferner S. 354: „Dass keine physicalische Ursache, welche ohnfehlbar würket, die Wünschelruthe hat können zu schlagen machen, sondern dass man seine Zuflucht zu einer geistigen Ursach nehmen muss, welche sich gemeiniglich nach dem Verlangen desjenigen richtet, der sie um Rath fraget.“ — S. 360: „So beweget also keine Material-Ursach die Ruthe, dieweyl sie in einerley physicalische Umstände nicht auf einerley Art handelt, sondern es ist eine freye und geistige Ursache, welche die Wünschelruthe zu schlagen macht, wenn sie will, auf dass sie Zeichen, so man verlanget, geben möge.“ — „Der Mensch rathfraget die Ruthe nicht, sondern sich selbst, oder die innerste Kraft seines Verstandes, die greifet er an.“

So Zeidler vor fast 200 Jahren. Vor gut 100 Jahren, 1797, äusserte sich kein Geringerer als Alexander von Humboldt (Versuche über die gereizte Muskel und Nervenfaser, Berlin 1797) wie folgt: „Weit entfernt von dem Spekuliren über Dinge abzurathen, deren Dasein eben so schwer zu erweisen, als ihre Unmöglichkeit schwer zu bestreiten ist, wünsche ich nur, dass man unparteiisch und vorurtheilsfrei experimentire, abgeänderte Versuche wiederhole und alle Nebenumstände beachte. .... Die Thatsachen, welche von Herrn Thouvenels Wundermann, der ein lebendiges Hydroskop, Anthrakoskop und Metalloskop vorstellte, bekannt geworden sind, müssen, wenn man sie zergliedert, gerechtes Erstaunen erregen. Das Experiment mit dem Schwefelkiese setze ich in eine Klasse mit dem über das Drehen des Degengefässes, welches zwei Menschen halten und das ein Dritter, in dessen Atmosphäre jene stehen, durch das Reiben mit der Hand auf der entblössten Brust sich bald rechts, bald links zu wenden zwingt. Wiederholte Versuche haben mich überzeugt, beides bis jetzt für Täuschung zu halten. Der Degen dreht sich oft, ohne dass man sich einer Bewegung bewusst ist, oder ohne dass die dritte Person zu reiben angefangen hat, und nach der entgegengesetzten Richtung, als die er nehmen sollte. Bei der Glätte der Berührungsfläche, dem Zittern in den Fingerspitzen zweier Menschen, deren Aufmerksamkeit gespannt ist, bei zufälligen Luftbewegungen ist kein reines und höchstens ein negatives Resultat zu erlangen. Ich habe, wie es der Graf Fantuzzi vorschreibt, Schwefelkieswürfel an seidene oder hanfene Fäden gehangen und über Platten von edelen Metallen oder Holztafeln kreisen lassen. Wenn mir die Augen verbunden waren, so versicherten alle Anwesende, dass der Würfel durch das unterlegte Metall in seiner Ruthe nicht gestört wurde. Aber leider mögen wohl ich und alle, die mit mir das italienische Experiment wiederholten, zu der Gattung von Menschen gehören, die von der Natur so verwahrloset sind, dass die edelen Metalle nicht reizend genug auf sie wirken." So weit Humboldt.

Zum gleichen Resultat bin ich damals, ohne diese Stelle zu kennen, durch praktische Versuche gekommen, über die oben 11, 235 kurz berichtet wurde, und jetzt auf demselben Wege (einer Veröffentlichung im Prometheus No. 691 zufolge) Herr Privatdozent Dr. Hübscher in Basel, der von meinen Versuchen nichts wusste und wahrscheinlich gleich mir Humboldts Bemerkung nicht kannte. Wir sind also mit Zeidler und Humboldt, Pfaff, Gilbert, Erman der Ansicht, dass die Wünschelrute in den Händen des Wassersuchenden unbewusst von ihm in Bewegung gesetzt wird, sobald sein Verstand oder sein Auge den gesuchten Gegenstand gefunden zu haben glaubt. Die Rute wird ausgelöst, sobald die Vorderarme eine ganz kleine Drehung einwärts oder auswärts machen.[1]) Dieser

1) Bei der vorgeschriebenen Art, die Wünschelrute zu halten, befinden sich die Vorderarme mit den Händen in einer ausserordentlich gezwungenen Lage, und schon nach

Tatsache folgend, schlägt Herr Hübscher vor, dem Rutengänger, nachdem er Wasser gefunden, die Augen zu verbinden, ihn einigemal herumzudrehen und ihn dann, völlig desorientiert, die Lage der Quelle neu feststellen zu lassen.

Dass dieser Vorschlag, dem ich nur zustimmen kann, nicht neu ist, lehren die angeführten Worte Humboldts; vor ihm aber finden wir in der alten Literatur ähnliche Berichte, von denen ich einen hier wiedergebe.

W. E. Tenzel erzählt in den Monatl. Unterredungen, Augustmonat 1694: Der Herzog Ernst von Sachsen-Gotha kam einst in ein Bergwerk. Alle Bergleute, an ihrer Spitze der Bergmeister, wurden ihm vorgestellt. Der Bergmeister wollte seine Gabe der Rhabdomantie beweisen und führte den Herzog weit in das Bergwerk hinein, um ihm den besten Gang zu zeigen. Die Wünschelrute schlug immerfort. Da sie aber recht weit im Bergwerke waren, fragte der Herzog: „Ist das der beste Gang, und getraut Ihr euch denselben auch blindlings im Rückwege zu finden?“ Weil nun der Bergmeister mit ja antwortete, so zog der Herzog sein eigenes Schnupftuch heraus, liess dem Bergmeister die Augen wohl verbinden, drehte ihn hernach einigemal herum und hiess ihn dann fortgehen. Der Bergmeister ging aber einen ganz anderen Weg, gleichwohl schlug die Rute eben wie zuvor. Da man ihm die Augen wieder öffnete, sprang er beschämt auf die Seite und liess sich nicht mehr sehen.

Interessant ist nun, dass wir in Herrn von Bülows kurzem Bericht eine Bestätigung dieser Ansicht finden können. Er schreibt: An der Station Sörub suchte die Bahn vergeblich Wasser, seine Zweiggabel zeigte auch kein Wasser an. Da das Bohrloch schon ziemlich tief war, hatte niemand mehr Glauben, dass man noch Wasser finden würde, Herr v. Bülow auch nicht, und deshalb reagierte ihm die Zweiggabel nicht. Nicht weit davon glaubte er Wasser zu finden, und dort schlug nun auch die Wünschelrute. — Ferner sahen wir oben, dass der D-Zug ebenso sicher isoliert wie die Gummischuhe; trotzdem schlägt Herrn v. Bülow die Gabel, weil er an keine Isolierung glaubt.

Auch für diese Tatsache finden wir in der älteren Literatur zahlreiche ähnliche Beispiele; der Unterschied ist nur, dass man vor 200 Jahren meist an einen Einfluss des Teufels und vor 100 Jahren an ‘animalische Elektrometrie’ glaubte. Hatte man sich vor 200 Jahren gegen den Einfluss des Teufels gesichert, dann schlug die Wünschelrute ebensowenig, als wenn Herr v. Bülow trockene Gummischuhe trägt.

Ich führe nur den sogen. vollgültigen Beweis an, den der Kanonikus

---

kurzer Zeit tritt Ermüdung und das Bestreben ein, die Vorderarme in ihre natürliche Lage zurückzubringen, wodurch die zum Auslösen der Rute erforderliche kleine Drehung hervorgerufen wird. Hr. Geheimrat Prof. Dr. Bartels hat im Berliner Verein für Volkskunde bei der Diskussion über obigen Vortrag eine ausführliche medizinische Erklärung gegeben, die am Schlusse dieses Artikels abgedruckt ist und auf die noch besonders hingewiesen sei.

des Stiftes zu Grenoble, P. Le Brun, um 1690 erzählt.[1]) Er teilt mit, vor drei oder vier Jahren habe er vernommen, dass man die Wünschelrute stark brauche, um Wasser, Metalle und Merksteine und verlorene Sachen zu suchen. Da ihn die Sache interessierte, suchte er die Bekanntschaft des berühmten Rutengängers Aymar, von dem schon oben die Rede war, zu machen. In unzähligen Versuchen überzeugte sich nun der Kanonikus von den wunderbaren Taten, die Aymar mit der Zweiggabel verrichtete, und äusserte dann darüber, dass nichts Körperliches die Wünschelrute schlagen machen könne, folglich sei es der Satan. Dies hörte eine Jungfrau, die ebenfalls die merkwürdigsten Dinge mit Hilfe der Wünschelrute zustande gebracht hatte und z. B. Knochen von Heiligen, die mit gewöhnlichen Menschen- und Tierknochen gemischt waren, auszusondern vermochte. Das junge Mädchen war nun in ihrem Gewissen beunruhigt, dass das Schlagen der Zweiggabel vom Teufel herrühren sollte, und befragte deshalb ihren Beichtvater, den vorerwähnten Kanonikus. Dieser antwortete ihr, dass ihr aufrichtiger Glaube sie von allen Fehlern entschlagen hätte und dass es genüge, wenn sie die Wünschelrute nicht mehr brauche. „Sie müsste Gott um die Gnade anflehen, dass er ihr diesfalls allen Zweifel nehmen wolle, und bitten, er wolle doch nicht zulassen, dass die Rute jemalen in ihren Händen mehr schlage, wenn der Teufel Teil daran habe; und sagte, dass es dennoch wohl geschehen könne, dass unsere Gebete nicht erhöret würden, allein doch zu hoffen wäre, dass der Teufel nicht agieren würde, wenn man so fürsichtig mit dieser Sache umginge. Der Rath gefiel ihr wohl, denn Jungfer Olliva überlegte dieses hernach noch zwey Tag, kommunizirte, verrichtete ihr Gebet und empfing das gesegnete Brod; eben dieses that ich auch an dem Altar den 23. Aug. 1689. Nachmittags liess man verschiedene Stücke Metall hin und wieder in einen Gang und in den Garten legen. Sie erhub sich dahin, nahm die Ruthe und ging mehrmals über den Oertern hin und bey denselben vorbei, allein die Ruthe wollte sich nicht bewegen. Darauf legte man die Stücke Metall, dass man sie sahe, und zwar nahe bei der Ruthe, allein sie war unbeweglich. Endlich trat man zu einem Brunnen, allwo man sonst gesehen hatte, dass die Ruthe daselbst geschlagen und sich in den Händen der Jungfer mit grosser Gewalt herumgewendet hatte; unterdessen aber ward man dissmahl an ihr jetzund nicht des geringsten Zeichens einiger Bewegung gewahr."

Für den Kanonikus und die Jungfer war also der Beweis vollgültig erbracht, dass früher der Teufel die Rute zum Schlagen brachte, woran ihn jetzt Gott, durch das inbrünstige Gebet bewogen, hinderte. Wir dagegen erkennen, dass die selbst an eine Wirkung des Teufels glaubende Jungfrau diesem nach dem Gebet und Abendmahl keine Kraft mehr zu-

1) Martini, Briefe von der Verspottung der Wünschelrute (Frankfurt 1700) S. 226.

traute; weil sie nun selbst überzeugt war, dass die Wünschelrute nicht mehr schlagen könne, schlug diese auch wirklich nicht mehr; genau wie sie bei Herrn v. Bülow nicht schlägt, wenn er Gummischuhe oder Gummihandschuhe anzieht, hingegen schlägt, wenn er im fahrenden D-Zuge weilt.

Berlin.

Anhang.

Herr Max Bartels bemerkt dazu: Es gibt drei Ursachen, durch welche die Wünschelrute zum Schlagen gebracht wird. Wir haben durch Herrn Sökeland erfahren, dass, wenn die Rute vorschriftsmässig gehalten wird, ganz geringe Bewegungen der Finger hinreichend sind, um das Schlagen der Wünschelrute hervorzubringen. Einmal werden diese Bewegungen absichtlich und vollbewusst von den Quellensuchern ausgeführt, wenn sie bei dem Rutengehen an derjenigen Stelle angelangt sind, welche sie sich vorher bereits ausgesucht haben. Hier lassen sie die Rute schlagen und suchen ihre Gemeinde glauben zu machen, dass sie das von selber getan habe. Dieses ist also ein ganz gewöhnlicher Betrug und bietet für uns kein weiteres Interesse.

Die beiden anderen Ursachen für das Schlagen der Rute dagegen sind in unbewussten und ungewollten Bewegungen bedingt. Bei sehr stark angespannter Aufmerksamkeit machen die meisten Menschen, ohne es zu wollen, und ohne dass es ihnen zum Bewusstsein kommt, ausgiebigere oder geringere Bewegungen. Bisweilen sind dieselben kaum zu bemerken. Auf dieser eigentümlichen Erscheinung beruht bekanntermassen das Gedankenlesen. Wenn der Gedankenleser mit demjenigen, dessen Gedanken er lesen will, sich der Stelle nähert, wo der versteckte Gegenstand (um einen solchen handelt es sich ja gewöhnlich) von dem Betreffenden verborgen wurde, dann steigert sich des letzteren Geistesanspannung und Aufmerksamkeit, und gleichzeitig tritt bei ihm eine solche unabsichtliche Bewegung ein, welche dem ihn an der Hand führenden Gedankenleser bemerkbar wird, und nun findet derselbe die Stelle des Verstecks. Ähnlich ist es mit dem gläubigen Rutengänger. Seine Augen schweifen begreiflicherweise aufmerksam umher, und kommt er nun an eine Stelle, welche ihm aus irgend einer äusseren Eigentümlichkeit als verdächtig für die Anwesenheit einer Quelle erscheint (ein psychologischer Prozess, der noch halb im Unbewussten liegen kann), dann wird die unabsichtliche, den seelischen Vorgang begleitende Bewegung ausgelöst, und diese ist genügend, um die Rute schlagen zu lassen.

Endlich aber drittens kann ebenfalls die Rute schlagen, ohne dass es sich um die soeben geschilderten Zustände handelt. Auch hier wird das Schlagen durch eine Muskelbewegung bewirkt, die weder beabsichtigt noch vermutet wurde. Es handelt sich einfach nur um das, was man in

der Physiologie das 'Überwiegen der Antagonisten' nennt. Die Muskulatur an unserem Körper ist in besonderen Gruppen angeordnet, und wie wir überall in der Natur den Kampf und die Konkurrenz erblicken, so trifft das auch für die Muskeln zu. Jeder Muskelgruppe steht eine andere gegenüber, welche dasjenige, was die erste getan hat, wieder zu nichte zu machen bestrebt ist. Wenn die eine Muskelgruppe eines unserer Glieder streckt, so ist die andere bemüht, dasselbe zu beugen; wenn eine Gruppe das Glied nach auswärts rollt, bestrebt sich die andere, es nach einwärts zu rollen usw. Man nennt diese Gruppen die Antagonisten, was man mit Entgegenarbeiter übersetzen könnte. Wenn die eine Gruppe ihre Arbeit tut, muss die Gruppe der Antagonisten indessen pausieren; sowie die erstere aber ermüdet, geht die Gruppe der Antagonisten sofort an das Werk und gewinnt nun das Übergewicht.

Wir haben nun gesehen, dass die Wünschelrute in einer sehr gezwungenen und unbequemen Stellung gehalten werden muss. Das führen die hierzu notwendigen Muskeln eine Zeitlang ohne Mühe aus. Aber eine Folge dieser ungewohnten Stellung ist es, dass die Muskeln sehr bald ermüden. Das machen sich die Antagonisten zu nutze, völlig unabhängig von dem Willen des Menschen. Sie lösen die entgegengesetzte Bewegung aus, und die Folge ist natürlicherweise auch hier, dass die Wünschelrute einen Ausschlag macht.

Berlin.

Hochzeitsbräuche in Hessen und Nassau.

Von **Alfred Bock**.

Schulzeit, Freierei und Ehe bilden drei Hauptabschnitte im Leben des Bauernvolkes. Die Schulzeit wird im allgemeinen als Zwang empfunden, weil die Hantierung in Haus und Hof der Jugend wichtiger erscheint als die Beschäftigung mit Schreiben und Rechnen. Diese Auffassung wird von den Eltern insofern genährt, als sie die Kinder frühzeitig daran gewöhnen, in der Wirtschaft mitzuhelfen. Kommt der Tag der Freiheit, so macht sich sogleich bei beiden Geschlechtern das Gefühl der Selbständigkeit geltend. Halbreife Burschen ahmen Redeweise und Manieren älterer Leute nach, eben konfirmierte Mädchen nehmen sich erwachsene Geschlechtsgenossinnen zum Vorbild. Hier geschieht denn nichts anderes, als dass die eine Zeitlang zurückgedrängte wahre Natur mit Macht wieder zum Durchbruch kommt. Schon während der Schulzeit vereinigen sich gleichaltrige Mädchen zu einer ein halbes Dutzend oder etwas weniger zählenden 'Gesellschaft'. Zu einer Gruppe halberwachsener Mädchen

gehören einige Burschen, die noch keine ernstlichen Absichten zu haben brauchen. Ein paar Jahre später, und der Bursche sucht sich sein Mädchen heraus, mit dem er 'geht'. Den jungen Leuten wird unter dem Landvolk die grösste Freiheit gewährt. Wenn die Tochter des Hauses ihre Kameradinnen mit deren Schätzen bei sich sieht, ziehen sich Vater und Mutter in der Regel zurück. Die Eltern bauen darauf, dass ihre erwachsenen Kinder nicht weiter gehen, als ihnen der Verstand erlaubt. Der Bauer versteht unter 'Liebe' etwas wesentlich anderes als der Städter. Liebe ist ihm gleichbedeutend mit christlicher Freundlichkeit, Barmherzigkeit und Wohltätigkeit. Liebe im Sinne von Verliebtsein ist in seinen Augen etwas Albernes und Lächerliches.[1]) So erklärt es sich, dass bäuerliche Braut- oder Eheleute selbst die vorhandene gegenseitige Neigung vor anderen weder durch Wort noch durch Benehmen zu verraten pflegen. Bei der Heirat auf dem Lande geben lediglich praktische Erwägungen, vor allem die Vermögensverhältnisse den Ausschlag.

Auf diese Konvenienzehen, die meistens nach Wahl der Eltern geschlossen werden, lässt sich das Wort Schopenhauers anwenden, dass die bei der Vernunftehe waltenden Rücksichten, welcher Art sie auch sein mögen, durchaus reale sind, die nicht von selbst verschwinden können, und dass durch sie für das Glück der gegenwärtigen, freilich zum Nachteil der kommenden Generation gesorgt wird. Die meisten Hochzeiter stehen zwischen dem 20. und 25. Jahre. Da sehr häufig schon ein paar Wochen oder Monate nach der Hochzeit Taufe gefeiert wird, so befinden sich unter den angehenden Vierzigern oft Grossväter und Grossmütter. Die frühen Liebeleien, wie sie jetzt auf dem Lande gang und gäbe sind, kannten unsere Vorfahren nicht. Vor dem zwanzigsten Jahre mit einem Weibe zu tun zu haben, galt ihnen für die höchste Schande; auch die Mädchen eilten nicht zur Ehe. Die Sitte späten Heiratens hat sich lange bei unserem Volk erhalten und ist, wie es scheint, erst im 13. Jahrhundert abgekommen. Von dem, was wir Keuschheit nennen, haben die Bauern höchst naive Begriffe. Der Landmann sieht kein Unrecht darin, wenn zwei junge Leute miteinander treiben, was in der Ehe geschieht, dafern sie nur die Absicht und die Möglichkeit haben, einander zu heiraten. Zur Ehre unseres Bauernstandes muss aber gesagt werden, dass ein 'Sitzenlassen' des zu Fall gebrachten Mädchens im allgemeinen als Schlechtigkeit gebrandmarkt, das 'Nehmenmüssen' hingegen als Gewissens- und Ehrensache angesehen und behandelt wird. So wenig ideal in den meisten Fällen unter der Bauernschaft der Bund fürs Leben geschlossen wird, so soll damit doch nicht gesagt sein, dass nicht hin und wieder eine starke Neigung die Geschlechter zusammenführt. Ja es kommt vor, dass den widerstrebenden Familien zum Trotz Bursche und Mädchen viele Jahre

1) Gebhardt, Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre (1895) S. 100ff.

hindurch einander die Treue halten, und dass ihre Beharrlichkeit auch zum Ziele führt.

Wenn die junge Schwälmerin[1]) herangewachsen ist, schaut sie nach dem Zukünftigen aus. Beim Kehren des Hauses, in der Dämmerung, ist er unter dem Tisch oder im Ofenloch zu sehen; aber auch ein gewisser Spruch, der Abends an Pauli Bekehrungstag (25. Januar) im Bett gebetet wird, hat die gleiche Wirkung. Der Stand des Zukünftigen wird durch Bleigiessen auf Matthäus (24. Februar) erraten. Ob die Vermählung in naher Aussicht steht, kann dadurch ermittelt werden, dass das Mädchen Abends an die Tür des Gänse- oder Schafstalles tritt und anklopft: Das Lautwerden eines männlichen Individuums gibt die erwünschte Sicherheit. Zu den Liebesorakeln ist ferner der Gebrauch eines bestimmten Kräutchens zu rechnen: Findet man es ungesucht, nimmt es unter nackter linker Achsel mit heim, ohne dabei zu sprechen, so zeigt die erste Person anderen Geschlechts, die einem begegnet, mit ihrem Vornamen den Namen des zukünftigen Gatten an. Der Anbeter selbst liebt es, besonders am Abend des Samstags, an dem auf einer Leiter erstiegenen Kammerfenster der Erwählten zu plaudern. Erhebt sich diese von ihrem Lager und erscheint angekleidet am Fenster, so ist das natürlich ein gutes Zeichen. Die Nichtbeachtung des Anklopfens mahnt den Anbeter, sich zu entfernen, doch pflegt derselbe sich zuweilen in diesem Fall zu rächen, indem er die Leiter am Fenster des Mädchens stehen lässt. Unter der reicheren Schwalmbevölkerung spielen bei der Heirat Geld, Gut und Rang die entscheidende Rolle. Der Freiersmann, etwa der Grossknecht, der Schäfer oder auch ein naher Verwandter des Bräutigams, erscheint im besten Putz im Haus der Auserwählten und leitet die Verhandlungen ein, die durch einen Imbiss beschlossen werden. Schinken und Leberwurst deuten auf günstige Annahme des Antrags, die Bewirtung mit Mus oder Käse aber dass des Freiwerbers Mühe umsonst gewesen ist. Nach etwa vierzehn Tagen erfolgt als eigentlicher Verlobungsakt der Handschlag. Im Brauthause haben sich eine Anzahl der Verwandten, doch nur männlichen Geschlechts, alle im Sonntagsstaat, eingefunden, der Bräutigam allein trägt die mit Gold verbrämte Pelzmütze. Dieser schleicht sich während des nun vor sich gehenden Schmauses zu der in einem anderen Zimmer weilenden Braut, bringt sie herbei und schiebt sie in die anstossende Kammer. Die jetzt eingetretene Stille unterbricht die wohlgesetzte Rede des Freiwerbers, der im Gegensatze zur übrigen Gesellschaft die Mütze vom Haupt genommen hat. Geziert mit einigen passenden Erinnerungen an Ereignisse der biblischen Geschichte, die Brautfahrt des Tobias u. dgl., unterrichtet der mit eintöniger Stimme gehaltene Vortrag die Anwesenden über die Gründe,

1) Vgl. W. Chr. Lange, Land und Leute auf der Schwalm (Festschrift der deutschen anthropolog. Gesellschaft, Cassel 1895).

weshalb man diese festliche Versammlung veranstaltet habe. Zum Schluss stellt der Redner die Frage an den Hausherrn, ob die Braut nicht hier zu finden sei. Der Hausherr bejaht die Frage und wird darauf gebeten, die Braut vorzuführen. Nachdem ein- oder mehreremal eine unrichtige hereingebracht, aber vom Freiwerber zurückgewiesen ist, erscheint endlich die Braut und nimmt neben dem Bräutigam Platz. Während die Burschen und Mädchen des Dorfes auf dem Hofe einen Choral singen und mit Kuchen und Getränk bewirtet werden, nimmt das Verlobungsmahl seinen Fortgang. Der Bräutigam empfängt noch einen silbernen Ring, die Braut entweder einen gleichen oder das 'Treugeld', ein Päckchen mit Münzen von drei verschiedenen Metallen. Hierbei tritt die alte Auffassung der Ehe als eines Kaufes noch deutlich hervor.[1]) Die altfränkische Braut erhielt einen Solidus und einen Denar[2]), in der Eifel empfängt sie das Handgeld. Um 1850 wurden im südlichen Sachsen Taler statt Ringe gewechselt, und in Iglau tauschen bis auf diesen Tag noch die Brautleute Silbergeld. In Mittelfranken gibt der Bräutigam die Ehetaler, in Donaueschingen schenkt der Bräutigam eine absonderliche Münze, in Kirchhofen bei Freiburg eine goldene oder vergoldete Medaille mit einem Blumenkorb auf der einen, dem Dreieinigkeitsauge auf der anderen Seite.

Die Hochzeit findet stets an einem Sonntag statt, nachdem die Angehörigen sowie die gesamte Verwandtschaft beim zweiten Aufgebot vorher sämtlich in der Kirche gewesen sind. Am Hochzeitsmorgen holt der Freiwerber mit den Brautjungfern die Braut aus ihrem Hause ab, und der Zug bewegt sich zur Kirche. Stammt die Braut aus einer anderen Gemeinde, so besteht in manchen Dörfern die Sitte, dass von der Gemarkungsgrenze an berittene Burschen in voller Karriere vor dem Zug einherjagen. Der Sieger bei diesem Wettrennen, d. h. derjenige, welcher zuerst am Hochzeitshause anlangt, erhält eine Flasche Branntwein oder einen mit Bändern gezierten Blumenstrauss. Das Brautpaar trägt beim Gang zur Kirche ausser seinem sonstigen reichen Schmuck als bedeutungsvolles Zeichen am linken Arm ein Bund Zwirn, mit welchem die Hemdchen

---

1) Vgl. Sohm, Das Recht der Eheschliessung (1875) S. 28, Die deutsche Verlobung: „Der Verlobungsvertrag ist stets ein Kaufvertrag mit Vorleistuug des Käufers. Doch kennt das deutsche Recht ein Mittel, um den Käufer von der Gefahr der Vorausbezahlung zu befreien. Dies Mittel ist das Handgeld (Haftgeld, Draufgeld) des deutschen Rechts, welches uns schon in der Zeit der Volksrechte unter dem Namen 'arrha', bei den Longobarden als 'launichild' (Lohngeld?) begegnet. Die deutsche arrha ist (im Gegensatz zu der römischen) ein Mittel, nicht den Vertrag zu bestärken, sondern den Vertrag zu schliessen.“ — Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer S. 421: „Bis in das späte Mittelalter erhielt sich bei uns die Redensart: ein Weib kaufen. Zwar in den mhd. Dichtern habe ich sie nie getroffen, aber Oberlin 765 hat Beispiele aus einem prosaischen Roman; viele die Limburger Chronik p. 3. 28. 30. 49. 90ff.; keufet und elichet der man die meid, Bodin 670. Die frauwe keufen und die Kinder elichen, ebd. 672. Er unser moder keufte, Kindleben, Hörigkeit p. 186 (a. 1389).“

2) Vgl. E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde S. 170.

des Erstgeborenen genäht werden müssen. Der nach der Kirche sich bewegende Zug bietet in einigen Dörfern einen seltsamen Anblick: Voran allein der Bräutigam, hinter ihm die Braut, danach die Schwiegereltern und so fort, alle im Gänsemarsch. Unumgänglich nötig ist es, dass bei der Einsegnung die Mütter der beiden Hauptpersonen dicht hinter diesen stehen, so dass nicht der geringste Zwischenraum vorhanden ist; denn niemand darf das Ineinanderlegen der Hände sehen. Dass der Teil des Brautpaares in der Folge zuerst stirbt, welcher, so lange der feierliche Akt dauert, sich im geringsten bewegt, ist eine ausgemachte Sache. Nach der Trauung begibt sich der Zug in das Haus, in welchem das junge Ehepaar wohnen wird, und hier findet der Schmaus statt. Doch ist noch mancherlei Brauch zu beachten, ehe man hinter dem Tische sitzt. Unterwegs stellen sich Gratulanten entgegen und werden mit Geld beschenkt, das die junge Frau unter dem eingesteckten Ohr ihres Schnallenschuhes verborgen hat; der Ehemann benutzt bei dieser Gelegenheit die langen Stiefel als Börse. Die Gratulanten vor der Haustür, repräsentiert durch das eingeladene Publikum, empfangen dagegen nichts und zwar von Rechts wegen, da diese sich an dem reichlich aufgetragenen Mahle schadlos zu halten vermögen. Vor der Tür angekommen, wirft man für die Armen, die sich eingefunden haben, Flachs hin und bietet dann der jungen Frau ein Glas Branntwein dar. Sie leert es und wirft es rückwärts über die Schulter; doch wird dies auch zuweilen unterlassen, da man des Geschickes Mächte zu erzürnen fürchtet, wenn das Gefäss nicht zerschellt.[1]) Hierauf verläuft das Fest, ohne dass besonderes hierüber zu bemerken wäre. Die früher üblichen, oft drei Tage andauernden Schmausereien sind ausser Brauch gekommen. Am Schluss nimmt der Ehemann seiner schöneren Hälfte den Schmuck ab.

Die Ausstattung der jungen Frau wird in einigen Gemeinden nicht sofort am Vermählungstage, sondern erst einige Wochen später in das neue Heim übergeführt. Als Beförderungsmittel tritt der auch in anderen Gegenden übliche 'Kammerwagen'[2]) in sein Recht. Auf dem heimatlichen Hof mit Sorgfalt gepackt, zeigt er oft ein Bild des Überflusses und des Prunkes, wodurch der Bauer seinen Reichtum zur Schau stellt. An den Leiterbäumen hängen aufgereiht die neuen, bunt bemalten Weidenkörbe, untenhin legt man Flachs und Leinen, darauf die Möbelstücke und Betten, vorn die nie fehlende Wiege, obenauf steht ein völlig zugerichtetes Spinnrad, umgeben von jungen Mädchen im Putz, die eine solche Auszeichnung sich zur besonderen Ehre rechnen. Mit vier auch sechs Pferden

1) Das Rückwärtswerfen des Bechers und, wie wir S. 295 sehen werden, der Spindeln knüpft an die alte Vorstellung an, wonach mit dieser Handlung den Dämonen ein Opfer dargebracht wird.

2) [Vgl. über den hessischen Brautwagen oben 12, 468.]

bespannt, die vom Sattel aus geführt werden, setzt sich der Wagen in Bewegung. Aber nur der freigeistige Schwälmer wird es unterlassen, dreimal anzufahren, d. h. zweimal treibt man nur die Pferde an, erst zum drittenmal fährt man wirklich ab. Wie in vielen Gegenden, so hat auch der Schwälmer 'Kammerwagen' sich durch Geld im Dorfe die freie Passage zu erkaufen, die durch vorgehaltene Seile, Bohnenstangen u. dgl. 'gehemmt' wird. Das Hemmen des Kammer- oder Brautwagens ist bei den Südgermanen, den Franzosen und den Esten verbreitet, scheint dagegen den Nordgermanen, Griechen und Römern fremd gewesen zu sein. Am tiefsten gewurzelt und am meisten verzweigt ist diese Sitte in Deutschland, von wo sie wahrscheinlich zu jenen anderen Völkern kam. Sie hat sich in der ältesten, durch Schwert, Spruch und Seil ausgezeichneten Form nur bei den Oberallemannen der Schweiz und Südbadens hie und da bis heute oder bis vor kurzem erhalten.[1]) Nur zwei oder drei verwandte Bräuche sing in Böhmen, Tirol und Südfrankreich nachweisbar.

Werbung und Hochzeit im westlichen Vogelsberg[2]) zeigen ein von der Schwalm in mancherlei Hinsicht verschiedenes Bild. Der junge Mann, der die Auserwählte heimführen will, geht zum ersten Male Abends, gewöhnlich im Winter, zu den Eltern der Braut. Kurz darauf kommt die Spinnstuben-Gesellschaft, und zwar die männliche Jugend, die ihre Genossin nicht so ohne weiteres ziehen lassen will. Der Anbeter zeigt sich freigebig, lässt durch seine Auserkorene im Wirtshause Getränke holen, gewöhnlich Branntwein. Das wiederholt sich an mehreren Abenden. Ist der Bräutigam sicher, nicht abgewiesen zu werden, so kommt der Tag, an dem er sich das Jawort holt. Gegen Abend erscheint er an der Haustüre der Braut, die Tür ist verschlossen, er pocht an. Von drinnen wird gefragt, wer da sei. Darauf nennt er seinen Namen. Auf die Frage nach seinem Begehr, antwortet er: „Ich will mir eine Magd aufs lange Jahr dingen.“ Nun öffnet sich die Pforte. Man feiert die erste Hochzeit, d. h. es werden die Ehepakten gemacht, wobei Küche und Keller sich manchmal leistungsfähiger zeigen müssen als am Hochzeitstag. An diesem Abend erscheinen auch die Jugendgenossen und singen das Ehestandslied.[3]) Es lautet:

Mir gefällt das Ehestandsleben
Besser als das Klosterziehn.
In das Kloster mag ich nicht,
Ich bin schon zur Eh verpflicht.

Vater, lass mich heiraten
Und verschaff mir einen Mann,
Der mich küsst und drückt an seine Brust!
Ja zum Heiraten hab ich Lust.

---

1) Dem Hemmen des 'Kammerwagens' liegt wahrscheinlich die Erinnerung an die Eheschliessung durch Frauenraub zu Grunde. Der Räuberzug wird angehalten und muss sich loskaufen. Über Frauenraub vgl. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer S. 440, 10.

2) Für diesen Landesteil hat mir Herr Lehrer Lentz in Geilshausen sein reiches Material zur Verfügung gestellt.

3) [Erk-Böhme, Deutscher Liederhort 2, 663 No. 868.]

Ach, was wird die Mutter sprechen,
Weil ich sie verlassen will!
Lass sie sprechen, was sie will,
Ich will heiraten in der Still.

Des Nachts, wenn ich zu Bette geh,
Denk ich an meine Not.
Komm und nimm mir meine Pein!
Ich mag nicht mehr ledig sein.

Am Tage nach dem Verspruch begibt sich die Braut auf ungefähr vierzehn Tage in das Haus des Bräutigams zu dessen Eltern, wahrscheinlich, um ihre Tüchtigkeit in der Führung des Haushalts zu erweisen. Allmählich rückt der Hochzeitstag heran. Die Ausstattung, an der die Braut fleissig mitgearbeitet hat, ist indessen fertig geworden. Die Braut darf ihr Brautkleid nicht selbst machen, auch nicht daran helfen, sonst ist Unglück unausbleiblich. Die Hochzeitsfeier nimmt mindestens zwei Tage in Anspruch. Je reicher das Brautpaar ist, desto grossartiger der Hochzeitsschmaus und desto zahlreicher die Hochzeitsgäste. Beim Kirchgang gehen Braut und Bräutigam, neuerdings 'modern' gekleidet, zum Altar. Ein Hochzeitskranz schmückt das Haar der Braut, auch das Brautbouquet hält in entlegenen Dörfern seinen Einzug. Bräuten, die augenscheinlich schon vor dem Gang zum Altar ein eheliches Leben geführt haben, ist es in vielen Gemeinden nicht gestattet, einen Myrtenkranz zu tragen; allein man setzt sich nicht selten darüber hinweg, besonders in Orten, an denen der Pfarrer nicht streng der alten Sitte ihr Recht wahrt. Zur Trauung geht in einigen Dorfschaften die Braut dem Bräutigam voraus, in anderen wiederum schreiten die Verlobten mitsammen. Vor dem Altar müssen beide dicht nebeneinander stehen, sonst stirbt eins früh vor dem andern. Der Braut darf es nicht in den Kranz regnen, das bedeutet Tränen. Nach der Trauung legt jeder Hochzeitsgast ein oder mehrere vorher in Papier gewickelte Geldstücke auf den Altar. Selbst kleine Kinder bringen ihren Obolus dar. Die Glückwünsche müssen von den Hochzeitsgästen vor dem Betreten des Hauses dargebracht werden. An vielen Orten beginnt der eigentliche Haupthochzeitsschmaus erst Nachts um 12 Uhr, während die Jugend bereits vorher dem Tanze gehuldigt hat. Zuweilen wird um 12 Uhr auch der Brautschleier zerrissen, und einzelne Stücke werden an die anwesenden Junggesellen verteilt. Die Brautleute tanzen die Nacht durch. Doch kommt es vor, dass sie sich gegen Morgen heimlich entfernen, im Hause eines Nachbarn oder Verwandten der Ruhe zu pflegen. Manchmal wird vorher ausgeplaudert, wo dies geschieht. In jedem Falle tun die jungen Leute gut daran, das Zimmer einer gründlichen Visitation zu unterziehen; denn der Schalk schläft nicht. Allerlei Schabernack wird verübt; unter anderem passiert es, dass die Bettstelle, vorher 'ausgehängt', in dem Augenblick zusammenbricht, da man sich niederlegen will. Wird der junge Ehemann am andern Morgen von seiner Kameradschaft im Bette erwischt, so wird er mit einer grossen Kette gefesselt und durchs Dorf geführt. Er muss darum das Schlafzimmer gut verschliessen oder frühzeitig aufstehen. Am Morgen des zweiten Tages ziehen einige junge

Leute durchs Dorf und heben Eier auf. Dabei werden die Hochzeitsgäste aus dem Dorfe wieder gesammelt, manchmal sogar mit Stricken geführt und mit Peitschen angetrieben. Acht bis vierzehn Tage nach der Hochzeit wird der hochbepackte Brautwagen geholt. Auch im Vogelsberg hat jeder Bekannte des jungen Paares das Recht, den Brautwagen zu 'hemmen' und gegen ein Pfand wieder ziehen zu lassen.[1]) Dabei sagt der Pfandmeister folgenden Spruch:

Hier fang ich Braut und Bräutigam
Um eine Flasche Wein,
Wenns kann sein;
Kann es aber nicht sein,
So ist die Braut mein.[2])

Giessen.

(Schluss folgt.)

1) Der Landgraf von Hessen gab am 9. Mai 1781 folgenden Erlass bekannt: „Wir haben nicht anders als mit Missfallen vernommen, dass an denen mehresten Orten Unserer fürstlichen Landen bey den öffentlichen Kirchgängen der Verlobten der Missbrauch im Schwange gehe, dass unter dem Namen des Hemmens oder Fangens die verlobten Personen im Ein- und Ausgang der Kirche theils in denen Ortschaften auf den Strassen, theils auf dem Feld von Kindern sowohl als erwachsenen Personen mittelst Spannung von Bändern oder Schnüren, auch mit Reichung derer Sträusse, in ihrem Gang mit grobem Ungestümm gehindert und nicht anders als gegen Reichung eines Stück Geldes losgelassen würden. Wann nun eine solche üble Gewohnheit nicht nur an und vor sich höchst unanständig ist, sondern auch zu allerley Gattung von Ausschweifungen Anlass giebt, und dabenebst denen Verlobten eine unnötige Ausgabe, welche doch übel angewendet wird, veranlasset; so befehlen und wollen Wir, dass dieses sogenannte Hemmen oder Fangen derer Verlobten bey denen Kirchengängen und sonsten gänzlich abgestellet, und von niemand, wer es auch seye, mehr unternommen werden solle, und wann sich dennoch ein und anderer unterstehen würde, gegen dieses Unser ernstliches Verbot zu handeln; so sollen solche Übertretter, und zwar, wenn es Kinder sind, in denen Schulen mit Ruthen scharf gestrichen, insoferne es aber erwachsene Personen sind, mit achttägiger Thurmstrafe bey Wasser und Brod ohnnachlässig beleget, diejenigen aber, welche sich bey beschehener Anmahnung durch obrigkeitliche Diener hiervon nicht abhalten lassen oder sich widersetzen, oder gar noch mehrer Ausgelassenheiten verüben, sollen nach Beschafenheit der Umstände zu Ein-, Zwey- und mehr monatlicher Zuchthaus-Strafe verurtheilt werden, und sollen die Denunzianten von den Geldstrafen ein Drittel erhalten, von denen aber, welche Leibesstrafen empfangen, ihnen ein Gulden bezahlt werden."

2) An einer Stelle, wo sie niemand vermutet, in P. E. Klipsteins Mineralogischen Briefen (Giessen 1781) 4. Stück, S. 59 findet sich die interessante Schilderung einer Bauernhochzeit zu Hartenrod gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Ich excerpiere die bemerkenswerten Bräuche: Die Braut fährt am Hochzeitstag in langsamem Tempo in das Dorf des Bräutigams. Pferde und Fuhrmann sind mit Bändern geschmückt. In der Mitte des Wagens steht ein riesenmässiger Rocken, an den 30—40 Pfund 'gehächelten' Flachses gebunden sind. In dem Flachs stecken gegen 20 hölzerne Spindeln. Unter diesem Gebäude sitzt die Braut und 'weint'. Ehe sie den Wagen bestiegen hatte, waren ihr von der Verfertigerin des Brauthemdes die Augen zugebunden worden. (Über das Verhüllen der Braut s. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer 1901, S. 47ff.; ferner Weinhold,

Kleine Mitteilungen.

Trudensteine.

Trud, Trut, Drud f. ist ein oberdeutsches Wort, über dessen Bedeutung Schmeller (1, 648) und Höfler (Deutsches Krankheitsnamenbuch S. 755) handeln. Die Trud ist ein gespenstiges Wesen aus der reichen Sippe der Maren und Alpdrücker, die allerlei Unheil bei Menschen und Vieh anrichten, wovon hier nicht mehr die Rede zu sein braucht. Soviel auch Schmeller darüber beibringt, von Steinen, die gegen das von den Truden verursachte Unheil schützen, sagt er nichts, wiewohl er den ähnlich wirkenden Trudenfuss, die bekannten ineinandergeschobenen zwei Dreiecke, behandelt. Dieses Übersehen und die seltene Erwähnung der Trudensteine mag daher rühren, dass sie jetzt nur noch in einigen wenigen räumlich getrennten Gebieten, wenn auch nicht mit demselben Namen, vorkommen. Und gerade diese räumliche Trennung ist von Belang und soll hier betrachtet werden.

Der Trudenstein ist ein natürlich durchlochter Stein von verschiedener Grösse. Ich kenne solche von 2—8 *cm* Durchmesser; die mineralogische Beschaffenheit des Steines ist für die Sache gleichgültig; die ich gesehen habe, bestanden aus Kalkstein, Serpentin, Konglomerat usw. Alle waren abgeschliffen und abgerundet durch Wassertransport, echte Flusskiesel. Die Hauptsache bei ihnen, in der die schützende, zauberabwehrende Kraft gefunden wird, ist die natürliche Durchbohrung. Das Loch im Stein, gleichviel ob am Rande oder in

---

Deutsche Frauen 1897 1, 339f. K. F. Hermann, Lehrbuch der griechischen Privataltertümer 1852 S. 149. Schuch, Privataltertümer 1852 S. 512. H. Diels, Sibyllinische Blätter 1890 S. 48.) Sobald sie indessen ihren Platz eingenommen hat, fällt die Binde wieder weg. Ihre Gespielinnen stehen um sie herum. Vorn und hinten nehmen die Musikanten Aufstellung. Hinter dem Ceremonienwagen folgt erst der eigentliche 'Braut- oder Kammerwagen'. Um die Wagen herum reiten zehn Burschen, die 'Brautrenner'. Nähert man sich der Dorfgrenze, so kommt auf ungesatteltem, schwarzem Ross der Bräutigam herbei. Er hat den Hut heruntergeschlagen und hat sich in einen schwarzen Mantel gehüllt. Zwei Burschen zu Pferde begleiten ihn. Kaum hat die Braut den Bräutigam erblickt, so wirft sie all ihre Spindeln hinter sich zur Erde. Der Bräutigam hat einen Hahn in der Hand. Diesen übergibt er dem Fuhrmann, der dafür einen mit Bändern geschmückten Stab überreicht. Der Bräutigam umreitet mit den Brautrennern den Brautwagen. Beim dritten Ritt muss sein Pferd der Braut gegenüber 'Männchen' machen. Glückt das Manöver, schaut die Braut vergnügt unter ihrem Rocken hervor; missglückt es, wird darin eine üble Vorbedeutung erkannt. An der Tür des Hochzeitshauses wird dem Bräutigam ein Krug Bier gereicht. Nachdem Bräutigam, Braut, Brautvater und alle Verwandten getrunken, tut der Hochzeiter nochmals einen Zug und wirft den Krug hinter sich. Beim Kirchgang bilden alte Weiber, die bitterlich weinen, den Schluss. Am dritten Hochzeitstag werden dem jungen Ehemann die Augen verbunden. (Über das Verhüllen des Bräutigams s. Samter, Familienfeste S. 50.) Darauf schlägt er mit einem Dreschflegel einen Hahn tot. Die Mädchen laufen in Unterröcken nach einem Ziel, wobei die Männer Schiedsmänner sind. Soweit Klipstein. Der Brauch des Weinens der Braut und des Wehklagens der alten Weiber sind offenbar Reminiszenzen an den 'Frauenraub', der das Mädchen der Gewalt des Mannes überlieferte. Am Hochzeitstage weinen Braut und Brautjungfern in Starkenburg. Die gleiche Sitte ist bei den Albanesen eingebürgert. — Das Rückwärtswerfen des dargebotenen Bechers geschieht, wie wir S. 291 gesehen haben, heute noch in der Schwalm, und zwar vollzieht dort die Braut den Wurf.

der Mitte sitzend, muss natürlich durch Auswaschung, Herausfallen eines Steinkerns oder dergl. entstanden sein. So gefunden ist es ein echter kräftig wirkender Trudenstein, und die Leute gehen aus, um solche zu suchen. Einzelne gefälschte sind mir auch vorgekommen, an denen künstliche Durchbohrung mit gleichförmigen Bohrwänden leicht kenntlich war.

„Durchlochte Steine sind immer wirkungsvoll; an einen krankenden Baum gehängt, machen sie ihn wieder fruchtbar, krankem Vieh in die Krippe gelegt, machen sie dieses wieder gesund; an die Wiege und ans Wochenbett gehängt, schützen sie gegen Behexung“ in Süddeutschland und Böhmen.[1]) Solcher Glaube ist alt. Um 1606 berichtet der Luzerner Stadtschreiber Renwart Cysat, dass die Dogkelin (= Schrätteli, Truden) sich Nachts zu Säuglingen legen und an deren Brustwarzen saugen, so dass sie schwellen, wohl gar Milch fliesse. Dagegen helfe „ein virten an die wiegen henckend“, also ein Spinnwirtel. Dieser ist durchlocht, und darin wird die schützende Kraft zu suchen sein. Hier liegt indessen künstliche Durchbohrung vor, während der echte Trudenstein natürlich durchbohrt sein muss.

Das erste beschränkte Gebiet des Trudensteins liegt bei der Stadt Salzburg. Auf einer Frühlingsfahrt nach dem im Westen gelegenen Dorfe Wals, vorbei an der Stätte des sagenumwobenen Birnbaumes, fand ich an mehreren Stallfenstern an Riemen, Drähten oder Bindfäden befestigt die verschieden grossen und gestalteten Steine, deren ich einen erwerben konnte, welcher sich jetzt im städtischen Museum zu Braunschweig befindet. Meine mit der Salzburger Volkskunde innig vertraute Frau, geb. Eysn, hatte schon seit längerer Zeit ihre Aufmerksamkeit den Trudensteinen der dortigen Gegend zugewendet und eine Anzahl gesammelt, von denen zwei in ursprünglicher Lage befindliche hier zur Abbildung gelangen. Nach ihren Beobachtungen sind dort die Trudensteine nur an Pferdeställen zum Schutze der Pferde gegen die Krankheiten verursachenden Einflüsse der Truden aufgehängt, und ist das Verbreitungsgebiet dieser Steine nur ein kleines. Am rechten Salzachufer, also im Osten der Stadt Salzburg, kennt man sie nicht; auch südlich im Gebirge scheinen sie zu fehlen. Nur in dem Winkel, welchen Salzach und Saale bei ihrem Zusammenfluss bilden, westlich der Stadt, konnten sie bisher gefunden werden, namentlich in den Dörfern Maxglan, Loig, Viehausen, Gois, Wals, Siegenheim, wo man allgemein an ihre schützende Wirksamkeit glaubt und sie ungern fortgibt. Nach Süden zu reicht ihre Verbreitung nur bis an den Fuss des Untersberges.



Der Glaube an die Wirksamkeit der Trudensteine ist im Salzburgischen schon im 17. Jahrhundert nachweisbar, wie aus einem Prozesse gegen den Zauberer Jaggl hervorgeht, in welchem sich verschiedene Fragen auf die Trudensteine beziehen.[2]) Es heisst da:

Actum 7. Octob. 1678. Aussage der Barbara Siebenhoferin. Frage: Was der Stein mit einem Loche bedeute? Antwort: Ein solcher Stein werde Trudtenstein

1) Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube³ S. 92.

2) Kriminalakten des Reichsarchivs in München, betreffend den Prozess des Zauberers Jaggl.

genannt. Dieser Stein diene zur Vertreibung des Stichs. Wann man mit einem Strohhalm daraus trinkt, soll er den Stich vertreiben.

Ferner wird Ruep Siebenhofer, der Sohn der eben Genannten, vernommen. Es heisst da: Actum 8. Octob. 1678. Extra locum torturae. Frage: Was der Stein mit dem Loch bedeute? Wozu die Mutter ihn gebrauchte? Antwort: Wie er gehört habe, soll es ein Trudenstein sein. Frage: Ob er nicht zu Henndorf gesagt, dass ihn die Mutter zum Melken der Kühe gebrauche? Antwort: Er habe das wohl in seiner Verlegenheit gesagt, er wisse aber nicht, wozu ein solcher Stein zu gebrauchen sei.

Aus diesen Vernehmungen geht hervor, dass der Trudenstein auch beim Milchzauber eine Rolle spielte, denn die Truden, Hexen und ihre ganze Sippe verzaubern bis auf den heutigen Tag den Kühen die Milch. Ferner fand der Stein in der Volksmedizin Verwendung gegen den Stich, der im Volksmunde auch Alpstich heisst und eine Art Pneumonie ist, vom Alpdämon verursachter stechender Schmerz, der die Atmung so behindert, dass Erstickungstod eintritt.[1])

Tritt nun, wenn wir uns von Salzburg aus nach Westen, Bayern zuwenden, eine Lücke ein, in der man die Trudensteine nicht zu kennen scheint, so mag hier Mangel an Beobachtungen vorliegen, oder der Glaube an die schirmende Kraft dieser Steine ist dort geschwunden. Aber bei München tritt der Stein, zunächst als Seltenheit, wieder auf. Johannes Ranke erhielt einen 'Drutstein' dort geschenkt, der als Erbstück in einer Familie seit hundert Jahren aufbewahrt wurde, einen kleinen, natürlich durchlochten Kalkstein, 'der in der Stube, an der Wiege oder im Pferdestall als Schutzmittel diente'. Er war an der 'oberen Länd' bei München gefunden worden.[2])

Verlassen wir jetzt deutschen Boden und forschen anderweitig nach dem Vorkommen solcher Steine, bei denen eine natürliche Durchbohrung Bedingung ist, und die dadurch schützende, Unheil wahrende Kraft erlangen, so bietet sich uns zunächst England, wo man sie von Lincoln bis Cornwall und von Berwick im Norden bis zur Insel Wight im Süden kennt. Darüber berichtet F. T. Elworthy in seinem Vortrage in der anthropologischen Sektion der britischen Naturforscherversammlung zu Belfast am 16. September 1902. 'On perforated stone amulets' lautet der Titel des Vortrags, der in der Zeitschrift 'Man', Februar 1903, abgedruckt ist. Was Elworthy hier in der Abbildung und den Begleitworten vorführt, stimmt so genau mit den Trudensteinen aus dem Salzburgischen überein, dass es schwer wird, eine andere Ansicht zu gewinnen, als dass ein alter, jetzt zerrissener Zusammenhang zwischen den beiden weit voneinander getrennten Verbreitungsgebieten bestanden haben müsse. Auch in England muss der Stein, der zur Abwehr gegen Hexen und allerlei böse Zaubereinflüsse dient, ein natürlich durchbohrter, aufgefundener sein. Auch dort sucht man ihn unter den Flusskieseln und Steinen am Meeresstrande, auch dort ist der Mineralstoff, aus welchem er besteht, nebensächlich. Er dient vorzugsweise zum Schutze des Viehes gegen Hexeneinflüsse, zur Verhütung von Viehkrankheiten, gegen Ausbleiben der Milch, verursacht durch bösen Blick, und wird in Kuh- und Pferdeställen aufgehängt. Der Name dieser natürlich durchbohrten Steine in England ist holy flints, wiewohl sie keineswegs immer aus Feuerstein bestehen. Offenbar ist hier holy eine Verunstaltung für holed, denn die Haupteigenschaft des Amulets ist sein natürliches Durchbohrtsein.

---

1) Über den Stich vgl. Höfler, Deutsches Krankheitsnamenbuch 1899, S. 678.

2) Korrespondenzblatt der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft 1893, 102, mit Abbildung.

Ein anderer, noch weiter entfernter Verbreitungsbezirk, worauf Elworthy hinweist, ist das südliche Italien, wo diese Steine pietre boccate heissen, also Steine, die gleichsam mit einer Mundöffnung, der Durchbohrung, versehen sind. Auch in Italien muss letztere natürlich sein. Man findet sie in den Läden kleiner Krämer aufgehängt, manchmal zusammen mit den zu ähnlichen Zwecken dienenden Hufeisen oder Ziegenhörnern. Auf die Frage, wozu sie dienen, lautet die Antwort: Contro malocchio oder contro la jettatura, auch contro le streghe. In der Gegend von Perugia und Tarent sind sie häufig.

So haben wir für die Trudensteine, holy flints, pietre boccate drei verschiedene, weit voneinander getrennte Verbreitungsbezirke kennen gelernt, Süddeutschland, England, Italien, in denen aber bis in feine Einzelheiten die Sache und die damit verknüpften Wirkungen sich ganz gleich bleiben. Ob verbindende Zwischenglieder vorliegen, wäre zunächst zu erforschen, dann würde sich die Übereinstimmung durch Entlehnung und Übertragung leicht erklären. Möglich, dass der Trudensteinglauben einst weiter verbreitet war und sich über ein weit grösseres Gebiet zusammenhängend erstreckte, das jetzt so zerrissen ist, dass nur die drei, weit voneinander entfernten, jetzt bekannten Distrikte inselartig übrig blieben. Ganz von der Hand zu weisen ist aber auch nicht, dass abergläubische Vorstellungen, wie jene von den Trudensteinen, sich selbständig herausbilden, ohne dass eine Entlehnung stattfände, wofür ja die Ethnographie zahllose Beweise beibringt.[1])

München. Richard Andree.

Zu den niedersächsischen Zauberpuppen.

In dieser Zeitschrift 9, 333 machte R. Andree auf einige merkwürdige Zauberpuppen aufmerksam, die sich in einer alten Truhe in einem Hause des bei Celle gelegenen Dorfes Bockelskamp im Jahre 1898 gefunden hatten. Sie bestanden aus grober, weisser Leinwand, die um einen Holzspan gewunden war. Eine genauere Beschreibung und Abbildungen liefert der erwähnte Aufsatz. Niemand wusste, welchem Zweck diese roh verfertigten Puppen gedient haben könnten, nur ein alter, siebzigjähriger Bauer aus dem Dorfe Brödel gab Auskunft: „Solche 'Sympathie- oder Zaubermittel' seien in seiner Jugend wohl noch hier und da bei den Bauern in der Umgegend Celles angewendet worden, und zwar zu zweierlei Zwecken: einmal, um die Empfängnis der Frauen zu hindern, und zweitens, um die Fruchtbarkeit steriler Frauen hervorzurufen." Darüber, auf welche Weise man die Puppen zu den angegebenen Zwecken verwendete, hat er sich nicht weiter ausgelassen.

Wiewohl nun Andree hervorhob, dass man, ehe anderes erwiesen, die Deutung der Zauberpuppen durch den alten Bauern achten müsse, stand er ihr doch etwas skeptisch gegenüber, einmal, weil die Puppen zwei ganz entgegengesetzten Zwecken dienen sollten, sodann, weil ihm, dem genauen Kenner des Lebens und Aberglaubens

1) Wie aus einer Mitteilung von Th. Volkov (Bulletins de la société d'Anthropologie de Paris 1902, p. 741) hervorgeht, bestehen in Russland ähnliche Anschauungen bezüglich der natürlich durchbohrten Steine. „Dans le gouvernement de Tambof les paysans cherchent un caillou noir, gros comme un oeuf de poule et portant un trou naturel. Ce caillou suspendu avec une ficelle sur une paroi du poulailler constitue ce qu'on appelle le dieu des poules (kourinyi bog), qui préserve les poules des maladies et les fait pondre. On l'emploie également comme remède contre le mal aux dents." Auch im Gouvernement Tula herrscht der gleiche Aberglaube.

der Niedersachsen, diese Puppen Unika waren und keine Analogien sich darboten. Er suchte daher nach einer anderen Deutung und stellte die Vermutung auf, dass die Puppen, die man in der Beilade gefunden, in der der Bauer sein Geld aufzubewahren pflegte, vielleicht eine Art 'Heckemännchen' zur Vermehrung und Bewahrung des aufgestapelten Schatzes seien.

Dieser Vermutung Andrees stimmte Weinhold oben 10, 100 zu. Feilberg verwies ebenda 10, 420 auf dänische Zauberpuppen, die 'dragedukker' genannt werden, 'Tragpuppen', d. h. Puppen, die Reichtümer nach Hause zu ihrem Besitzer tragen. Nach dem Wörterbuch Moths aus dem Schluss des 17. Jahrhunderts sind sie aus Knochen oder der Alraunwurzel verfertigt. Die niedersächsischen Puppen, meint er, gehören wahrscheinlich zur Familie der 'dragedukker'.

Eine Bestätigung dieser Ansicht glaubte Mielke oben 11, 217 f. in einer holsteinischen Erzählung in der handschriftlich aufbewahrten „Stormaria oder Harder-Hörnischen Chronica“ des Diakonus Hieronimus Saucke (1694—1734) zu finden. Es ist darin von einer Teufelspuppe, Mönöloke geheissen, die Rede, die aus weissem Wachs verfertigt war. Wird einer stillschweigend reich, so hat er eine solche Puppe in seiner Truhe. Es wird auch von einer Frau erzählt, die den Zwirn damit wächst, wenn sie Röcke näht. Mielke sagt nun, dass in dieser Erzählung 'die von Feilberg gegebene und von R. Andree angedeutete Erklärung der Zauberpuppen als dragedukker bezw. Heckemännchen eine geradezu entscheidende Bestätigung' findet.

Obwohl nun so hervorragende Kenner des Volksglaubens die Deutung des alten Bauern verwerfen, möchte ich doch diese wieder zu Ehren bringen.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass die zum Vergleich herbeigezogenen Puppen aus anderem Material hergestellt sind als die niedersächsischen, aus Knochen, Wachs oder Alraunwurzel. Aber darauf ist ja nicht allzuviel zu geben. Ein anderer Umstand ist's, der mich den Worten des Bauern trauen lässt. Ich finde nämlich bei Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg 2, 63 unter No. 227 folgendes angegeben: „Wenn man der Braut am Hochzeitstage während der Trauung eine Puppe ins Bett legt, welche man aus Zeug zusammengebunden hat, wird sie fruchtbar, wenn aus Stroh, unfruchtbar.“ Diese Nachricht entnimmt Bartsch den 'Sympathien und andere abergläubische Curen' von L. Fromm und C. Struck im Archiv für Landeskunde 1864, S. 489 ff. Ich glaube, dass durch diesen mecklenburgischen Brauch die Deutung des Bauern Krüger aus Brödel aufs glänzendste bestätigt wird: die Puppen dienen zwei entgegengesetzten Zwecken, der Fruchtbarmachung und der Unfruchtbarmachung. Nur hat er sich entweder nicht genau genug geäussert, oder das Gedächtnis hat ihn hier im Stich gelassen, dass je nach dem angestrebten Zweck die Puppen verschiedenartig angefertigt werden. Der Unterschied, dass die hannoverschen Puppen dazu dienen sollen, einer unfruchtbaren Frau Fruchtbarkeit zu verschaffen, die mecklenburgischen dagegen einer Frau, deren Fähigkeit nach dieser Richtung hin noch nicht erprobt ist, erscheint unwesentlich.

In der der Braut ins Bett gelegten, Fruchtbarkeit verleihenden Puppe haben wir, wie ich glaube, das Rudiment einer bei verschiedenen Völkern belegten Sitte zu sehen.

Weinhold bemerkt oben 10, 100: „Dass Puppen, d. h. rohe Menschenbilder, an die Stelle der Menschen bei Naturvölkern in und ausser Europa wie bei den alten Kulturnationen (Griechen und Römer) mit fortschreitender Kultur im Opferwesen gesetzt werden, ist allgemein bekannt; auch bei den Germanen und

Slaven geschah es.“ Und weiterhin: „Mit diesen Puppen ward auch Weissagung und Zauber getrieben ...“ Ich sehe nun in der Fruchtbarkeit verleihenden Puppe den Ersatz eines lebenden Menschen, und zwar eines Knaben. In seinem Buche ‘Die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker’, Berlin 1888, behandelt L. v. Schröder im XIX. Kapitel, S. 123 ff. ‘die Ceremonie mit dem Knaben’. Er weist nach, dass es bei den Esten und Finnen Sitte ist, der Braut während des Hochzeitsmahles oder nach der Ankunft im Hause des Bräutigams ein kleines Kind, meist einen Knaben, in den Schoss zu werfen oder zu legen, womit ihre späteren Mutterpflichten angedeutet werden sollen. Hierzu stimmt auffallend eine Sitte der alten Inder. Hier wurde, während ein kleiner Knabe der Braut nach ihrer Ankunft im Hause des Bräutigams auf den Schoss gesetzt wurde, dazu gesprochen: ‘Möge dir ein solcher vortrefflicher Sohn zu teil werden’.

Ähnliche Bräuche, bei denen entweder der Knabe gereicht oder auf den Schoss gesetzt wird, werden noch belegt bei den Serben, Slavoniern, Albanesen, Korsikanern. Vor allem aber interessiert hier eine Sitte aus Skandinavien, ‘der gemäss die Braut in der Nacht vor der Trauung einen Knaben bei sich im Bett haben soll’ (Seite 126). Dass diese Sitte mit dem ‘Wunsche nach männlichen Kindern’ zusammenhängt, halte auch ich mit v. Schröder für wahrscheinlich, ja für fast zweifellos.

In der mecklenburgischen Zeugpuppe nun sehe ich einen Vertreter jenes skandinavischen Knaben, der bei der Braut schlafen musste; und da diese ebenso wie die hannoverschen Leinwandpuppen Fruchtbarkeit verleihen, so meine ich, kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, dass sie gleicher Art sind, und dass auch die hannoverschen vielleicht einst der Braut ins Bett gelegt wurden, möglicherweise aber auch, nach der Erklärung des Bauern, erst bei erwiesener Unfruchtbarkeit Verwendung fanden. Wenn dann die Puppen, von Stroh gefertigt, Unfruchtbarkeit bewirken, so ist dies gewiss erst eine abgeleitete Sitte, durch welche die heilsame Wirkung der Zeugpuppe in ihr Gegenteil verkehrt wurde: Stroh ist ja das Symbol der Unfruchtbarkeit, wie ja auch in den deutschen Frühlingsfesten der Winter meist von Stroh gebildet wird.[1])

1) Nachdem obiges bereits der Zeitschrift eingeschickt war, ist mir noch folgendes bekannt geworden, was, wie ich glaube, geeignet ist, meine Ausführungen zu stützen, insbesondere aber den Brauch für Mecklenburg zu belegen. Ein mecklenburgischer Freund erzählte mir, dass, als Bekannte unlängst in Mecklenburg die eingerichtete Wohnung eines Brautpaares besichtigten, das demnächst heiraten wollte, sie neben dem Bett der Braut eine Puppenwiege stehen fanden, in der zwei Puppen, ein Knabe und Mädchen, lagen. Auf die Frage, was das zu bedeuten habe, erwiderte die Braut, das sei bei ihr zu Hause, in Schwaan, so Sitte. Auf meine Anfrage bei Herrn Oberlehrer Wossidlo, ob ihm Ähnliches, wie oben von mir ausgeführt, oder der eben erwähnte Brauch bekannt sei, erhielt ich von ihm gütigst die Antwort, ein Mitarbeiter aus Loosen bei Hagenow berichte: „De jungen Lüd' ward in de Hochtietsnacht 'n lütten Jung in't Bedd lecht, denn ward dat ihrst Kind 'n Jung.“ Herr Wossidlo hat versprochen, der Sache nachzugehen, so dass von ihm vielleicht weitere Aufklärungen zu erwarten sind.

Heidelberg. Bernhard Kahle.

Der Liebenbach.

Wie die Sammlung der Grimmschen Sagen vielfach unter der Einwirkung der Zeitverhältnisse oder im Hinblick auf sie erfolgt ist, dafür liefert auch der Liebenbach (1, No. 106) einen Beweis. 1815 im April, als die zögernden Diplomatenverhandlungen in Wien durch Napoleons Wiederkehr zerschnitten worden waren, sprach Wilhelm Grimm sich bekümmert zu Arnim über die allgemeine Lage in Deutschland aus. Durch Schwanken und Zweifelmut sei immer im rechten Augenblicke das Nötige, so Sachsen und Napoleon gegenüber, versäumt worden. Weil man fühlte, dass das Ende noch nicht gekommen sei, habe man sich über den ersten Pariser Frieden nicht freuen können. Wie jetzt der Kampf enden werde, liege in Gottes Hand; leicht sei das Werk nicht:

„Eine Volkssage hat mich in diesen Gedanken, wo sie mir gerade erzählt wurde, recht gerührt. In einer kleinen hessischen Landstadt fliesst ein Bach, der das Trinkwasser gibt und der Liebenbach heisst. Zwei Liebende nämlich konnten die Einwilligung zu ihrer Verheiratung von ihren Eltern nicht erhalten, bis sie versprachen eine Quelle auf einem gegenüberliegenden Berg herüberzuleiten und der Stadt dadurch Wasser zu verschaffen. Sie gruben nun zusammen 40 Jahre, und als sie fertig waren, starben sie beide in demselben Augenblick.“

In den 'Deutschen Sagen' ist die Stadt Spangenberg in Hessen genannt. Die auch in der Druckgestalt nur kurze Sage hat hier doch eine etwas vollere Ausführung erhalten, so dass man Wilhelm Grimms stilistische Nachhilfe wahrnehmen kann. Übrigens ist die Ähnlichkeit des Wortlautes zwischen dieser ungedruckten und der gedruckten Gestalt noch ziemlich gross, den Schluss haben sie beide gemeinsam.

Berlin-Friedenau. Reinhold Steig.

Das Märchen vom Meisterdieb in Ostholstein.

Auf meinen von Eutin aus unternommenen Märchenwanderungen durch das östliche Holstein ist mir kein Märchen so oft begegnet, wie das vom Meisterdieb. Es ist mir von dreizehn verschiedenen Personen erzählt worden, die sämtlich der arbeitenden Klasse angehörten, und zwar in Eutin selbst von Frau Lembcke (L) aus Sagau, geb. 1826, östlich von Eutin in Griebel von Frau Schlör (Sl), geb. 1828, in Altenkrempe bei Neustadt von Schütt (S), geb. 1819, gest. 1900, Wulf (W), geb. 29, und Harms (H), geb. 55, nordöstl. v. E. in Sagau von Frau Spikermann (Sp), geb. 1832, und Frau Schermer (Sr), in Kasseedorf von Frau Howe (Hw), geb. 1826, in Lensahn von Frank (Fr), geb. 1830, südl. v. E. am Timmendorfer Strand von Brockmann (Br), westl. v. E. in Quisdorf von Burmeister (B), geb. 1814, in Kreuzfeld von Ehrig (E), geb. um 30, in Hutzfeld von Krützfeldt (K). Eine 14. Fassung hat mir Herr Dr. Matthiessen von der Insel Fehmarn (F) mitgebracht, wo sie ihm von Haltermann in Bojendorf erzählt worden ist.

Die 14 Fassungen stammen sämtlich aus mündlicher Überlieferung. Nur E macht eine Ausnahme. E hat zwar manches Ursprüngliche bewahrt, scheint aber doch durch die Grimmsche Fassung KHM. No. 192 (Gr) stark beeinflusst. Darauf weisen ausser den hochdeutschen Ausdrücken 'Meisterdieb' und 'Muttermal' besonders folgende Eigentümlichkeiten hin. Dass der Sohn ein Dieb geworden ist, wird nicht erzählt, sondern erfahren wir erst aus dem Gespräch mit dem Vater.[1]) Der Dieb gibt vor, er wolle den Ring dem Toten mitgeben, der ja um den Ring ge-

1) Der Vater spricht von dem ungeratenen Sohne im Anschluss an den krummen Baum und erkennt ihn an dem Muttermal.

storben sei; der Graf vermisst das Gestohlene erst am andern Morgen. E macht den Eindruck, als ob der Erzähler schon vorher eine andere, aus mündlicher Überlieferung stammende Fassung gekannt und später auch die Grimmsche einmal gehört habe. Dies geht z. B. daraus hervor, dass er den Dieb beim zweiten Probestück einen Gehenkten vom Galgen holen lässt und den dadurch verdrängten Strohkerl der ursprünglichen Fassung irrtümlicherweise beim ersten Probestück anbringt.

Ich stelle nun im folgenden die Eigentümlichkeiten der 14 Fassungen zusammen.

Die Probestücke sind in S, Sl, Sp, Sr die drei aus Gr bekannten: 1. Pferd, 2. Ring und Bettlaken, 3. Prêster un Köster. In E wollte dem Erzähler 3 nicht mehr 'bifall'n'. In L, der einzigen Fassung, in der die Streiche irrtümlich von zwei Dieben ausgeführt werden, ist die Reihenfolge: 2. 3. 1. In B, F, Fr finden sich nur 1 und 2. In H, W, K, Br wird ein Ochse gestohlen (4). Dafür fehlt 2 oder 3. Also H: 4. 1. 3; W: 4. 1. 2. In K bildet 4 eine Geschichte für sich; ebenso 1. 2. In Br ist das Märchen mit Gr No. 124 (Die drei Brüder) vereinigt. De Smitt ritt de Pêr in 'n Lopen de Isen af un sleit ęr nahęr wa' up, de Snutenkratscher nimm't den Hąsen in 'n Lopen den Bąrt af, de Bummelant still't den Vêhhändler ünnerwęgens de Ossen wech un den Grąfen dat Pêrd ut'n Stall'; also 4. 1.

Was nun die Einzelheiten betrifft, so ist es in Sl, Sr, B, Br, H, F ein Graf, der die Probestücke aufgibt, in L, Fr, W ein Eddelmann, in E ein Gôdsherr, der dann einfach 'de Herr' heisst, in K ein Gôtsbesitzer, in S 'de Herr'.

Gestohlen wird meistens ein Pferd, in S, E, Fr das oder ein Reitpferd, in L, F ein Schimmel, in B, W ein Hengst, in H fünf Hengste.

Bewacht wird das Pferd in S draussen von Soldaten und im Stall von drei Stallleuten: de Kutscher hett dat an'n Tōm, de Ritknech de sitt dar up, un de Stallknech hett dat an'n Stêrt fąt. In Sl stąt dar fiw Mann Wach bi; üm jeden Bên lett hê 'n Rêp üm binn'n, un bi jeden Rêp mutt ên Kêrl bi anfąten, un ên'n sett he dąr up. In L soll der Schimmel mank all' de annern Pêr mank ut stąl'n ward'n, un up jeden Pêrd schall 'n Kêrl up sitten. In Fr müssen acht Knechte dąr bi wachen — nicht waken, denn in dieser Bedeutung gebraucht man die hochdeutsche Form — un ên sitt dąr up, den' binn't se dąr up fass. In W sind es zwölf Mann un ên dąr up. In E wacht der Stallknecht vor der Tür, un de Rittmeister sitt dąr up. In H wachen bei jedem der fünf Hengste zwei Mann: ên schall dąr up sitten un ên schall bi'n Tǫgel anfąten. In B wird nur eine Wache erwähnt un ên dąr up; in F eine Wache von drei Leuten.

In den meisten Fassungen verkleidet sich der Dieb — in F mit den Kleidern seiner Mutter — als alte Frau, die ihre Getränke in einem Korb, in B in einem 'Ruchsack' trägt, in K einen Buddel in der Tasche hat; in L als alten Fuhrmann, in K als Handwerksburschen.

Die Alte gibt in S vor, se is to Stadt wess, un ęr Sǫn will Hochtit gęb'n, un se hett inköfft, un dat is Nach word'n, un se kann ne to Hus recken: wat se dąr ne blib'n kann de Nach ǫwer. Un do frągt se ęr, wat se uk'n Lütt'n drink'n mǫgt. Ebenso in W; nur dass sie hier hinzufügt, es sei so glatt, und sie sei gefallen un harr den Krąm all' twei full'n. Was noch heil geblieben sei, könnten sie gêrn utdrink'n, se müss morgen doch hen un hąl'n frisch wat weller. In Sl gibt sie vor, ęr Mann is so krank, un se will vǫr em na 'n Dokter. Awer se is al rein flau, se mutt man êrs 'n lütten Sluck nęm'n. In Sr trinkt sie, und die Leute fragen sie, wat se dąr hett. In E sagt sie, sie habe Getränke geholt. Verkaufen dürfe sie nichts aus den Flaschen, sie müsse sie voll abliefern. Aber sie wolle ihnen eine ganze Flasche geben. Der Verkäufer könne sich ja um eine verzählt haben. In F gibt sie vor, sie habe für ihren Mann eingekauft und sei

verbistert; sie möchten ihr erlauben, sich ein wenig zu wärmen und ihr dann den Weg zeigen.

Der Fuhrmann in L hält vor der Stalltür still un röppt, wat dar kên is, de em den Wech wisen kann, hê is verbistert. Nę, seggt se, se dörft ne afstigen; se mǫ̈t uppassen, de Schimmel schall stąl'n ward'n. Do gift hê sik mit ęr in Snack, dat dat so kold is vunąbend, wat se niks to drink'n hebbt. Nę, seggt se, se hebbt niks. Ja, sech' 'e, hê hett noch 'n bęten in 'n Buddel, denn will hê ęr mal tôdrink'n.

Köstlich ist in Fr der Handwerksbursch. Nu stoppt de Spitzbôf sik so 'n ol Fellisen mit Stroh ut un treckt sik an as Reisen, un denn hett hê Speck un Brot in 'n Korf un twê Buddeln mit Brammwin, un do kümmt hê dąr 's ąbens — dat is rech so'n dull' Snêjach wess — bi ęr in 'n Stall' an un secht, dat 's je so 'n lêg Węder, wat hê dąr kên Nach blib'n kann. Ją, seggt se, se mǫ̈t dąr je doch wachen. Do sett hê sik dąr int Stroh bi ęr hen un will êrs 'n bęten Abenskoss ęten, sech' 'e. Hê kricht sin Speck un Brot rut un nimm't uk je 'n Sluck dartô. Do seggt se, hê hölt sik je wul ontli Brammwin. 'Ją', sech' 'e, 'up diss Gegend, dąr is dat so Mô', wo ik kąm'n dô un fech, dąr krig ik 'n Snaps, un den' kann ik je ne all' fôrts utdrink'n — denn wêr ik je ümmer dün —, denn nęm ik mi 'n Buddel mit un gêt mi dat in 'n Buddel. Denn heff ik 's ąbens int Quattêr uk wat.' Dąrup gift hê ęr uk 'n Buddel hen: se künnt gêrn mąl drink'n, sech' 'e. Nę, seggt se, se wüllt em sin'n Brammwin je ne utdrink'n. O, sech' 'e, dąrüm schüllt se man drink'n, hê hett noch ên'n. As se den ên'n Buddel ut hebbt, und se sünd êrs in Smack, do gift hê ęr den annern uk hen — dąr hett hê wat to sląpen mank kręgen — se schüllt em man rein utdrinken, sech' 'e, hê kricht morn fröh je wat weller. As se den' uk uthebbt un hebbt êrs 'n bęten lęgen, do ward se sanft un sląpt tô.

Dass es kalt ist, wird erwähnt in E, F, Fr, L, W, Sp. In Sp sind die Wächter verkląmt. In W haben sie draussen ein Feuer angemacht.

Nachdem sie eingeschlafen sind, nimmt er in S den Ritknech vunt Pêrd heraf: den' sett hê up 'n Rümbôm, den horizontal hängenden Baum, der je zwei Pferde von einander trennt. Un den Stall'knech, den' gift hê 'n Bess'n in de Hand. Un den Kutscher, den' stell't he wôr an de Krüff. In H sett hê de fiw, de dąr up sitt, up'n Rümbôm; de annern fiw mǫ̈t de Krüff anfąten. Un do streit hê de Stênbrüch mit Stroh ut — das geschieht nur hier — usw. In E sett hê den Strohkêrl (s. o.) — muss natürlich heissen 'den Rittmeister' — up dat Rüm (für Rümbôm). In W lecht hê den Sądel ǫ̈wert Riegelholt (anderer Ausdruck für Rümbôm) un sett den Mann dąr weller up. In L kricht hê all' de Kêrls vun de Pêr herrawwe un sett ęr verstrit (rittlings) up de Kôhröpels (Kuhraufe), all' ên bi't anner.

Am andern Morgen kommt der Herr in W, E mit de Ritpîtsch, in L mit de Pitsch über die Schlafenden. In W erwachen sie auch davon noch nicht. In L fang't se 'n Zuckeln un 'n Riden an up de Kôhröpels, as wenn se to Pêr sitt. Do secht de Eddelmann: 'Tǫ̈f, ik will ju dat Riden up de Kôhröpels aflêrn'. Un hê hau't dąr so lang' rǫ̈wer, bet se de Ogen ąpen kri't.

Das zweite Mal soll der Dieb in E, S, Sr, W der Frau den Ring vom Finger un dat Bettląken ünnern Liw ut stęln, in Fr, S, W ünnern N. ut, in F, K nur den Ring, in Fr nur das Laken, in Sl den Ring vom Finger und das Kissen aus der Wiege, in B der Gräfin dat Hemp vun 'n Liw, in L dem Grafen 'n Büdel vull Geld ünnert Koppküssen ünner ut.

Er bedient sich dabei in S, Sl, L, Fr, K (E) eines Strohkerls, in F, Sr einer Strohpopp (in F mit 'n witt Boss), die er in F mit Hühnerblut füllt, dat dat Blôt ontli sprütten deit. In B, W (E) holt er sich einen Kerl vom Galgen. In Sl

lässt er den Strohkerl ins Kellerloch fallen, in E hört der Herr den Getroffenen auf die Erde 'quuksen'.

Den Getroffenen will der Herr in F an de Sit schaffen, in S 'n bęten an d' Sit schanzen, in W wechdręgen, in Fr 'n bęten in 'n Snê klei'n, in L u. a. inpurr'n, und zwar in E in de Schītkūl.

Der Frau gegenüber gibt der Dieb in S, W, F (Sl) vor, die Sachen könnten sonst gestohlen werden. In B fordert er das Hemd, weil er so natt swêt sei. In L sagt er nur: 'Hu, wie ist es kalt!' und nimmt sich den Beutel mit Geld selbst weg. Nur in E, Fr gibt er vor, er wolle den Toten in dat Ląken bewinn'n — 'dat blött so dull' (Fr) — oder dąr in winn 'n (E), und nur hier sagt er wie in Gr: 'hebb'n schull hê dat je doch' (Fr) oder 'üm din 'n Rink is hê je storb'n' (E).

Von dem Herrn bemerkt wird der Diebstahl, soweit ich mich erinnere, in allen Fassungen gleich bei seiner Rückkunft, nach meinen Aufzeichnungen bestimmt in S, Sl, Fr, W; nur in E erst am anderen Morgen (s. o.).

Die dritte Aufgabe ist ein eigentliches Probestück nur in S, wo er den Prêster un den Köster in 'n Sack stęken un in'n Schostên häng'n, und in Sp, Sr, wo er sie (in Sp den Priester allein) einfach stehlen oder anführen soll. In L, H dagegen wünscht der Edelmann sie (in H den Priester allein) deshalb angeführt zu sehen, weil sie über ihn gelacht (L) oder sich aufgehalten (H) haben. Und in Sl, wo der Dieb nach dem zweiten Probestück des Grafen Tochter zur Frau bekommen hat, will er selbst sich an ihnen rächen dafür, dass sie — gesagt ist das übrigens nur von dem Priester — immer auf ihn sticheln.

Bei der Ausführung bedient sich der Dieb der Krebse nur in S, Sl. In S 'backt' er ihnen die Lichter auf dem Rücken fest, in H steckt er sie ihnen zwischen die Scheren. Die Bedeutung der Lichter wird übrigens in beiden Fassungen nicht mehr verstanden. In S wird gar nichts darüber gesagt, in Sl heisst es: 'De jüngs Dach is kąm'n, de ganz Kirchhoff is al vull Für.' Die Aufforderung, in den Sack zu kriechen — in L sind es zwei Säcke — findet sich in allen (6) Fassungen. In S geit hê in de Kirchendǫr henstąn un fang't 'n Prędig'n an. In Sl stellt er sich vors Schallloch und wird von den beiden für 'uns' Herrgott' gehalten. Ursprünglich ist hier aber ohne Zweifel Sanct Peter gemeint gewesen. Denn der Prêster hat nach Sl Sankt Paul geheissen und der Küster Sankt Peter, und der Ruf lautet: 'St. Paul und St. Peter, kamt in min'n Sack.' In L predigt er auf der Kanzel, wo der Küster ihn hört. Und dieser läuft dann zum Priester und sagt: 'De heiligen Engel sünd in de Kirch un ropt' usw. In Sp besleit hê sik in 'n Ląken un stell't sik vört Altąr. Und wie der Küster kommt, um abzuschliessen, ruft er: 'Ich bin der Engel Gabriel, gesandt von Gott dem Herrn, den Herrn Pastoren abzuholen in ein höheres Wesen' (!). In Sr stellt er sich hinter das Fenster. In H sleit hê up 'n Kirchhoff 'n pąr Pąl'n in un dąr hängt hê den Sack vǫr. Un do sett hê sik dąr achter — hê hett sik 'n Tasch vull Nǫt mit nąm'n — un gnabbert de Nǫt twei. Do kümmt de Prêster dąr verbi, de hôrt dat Gnabbern. Un do fragt hê: 'Wer is dąr?' 'De lêf Gott', secht de Spitzbôf. 'De mit na 'n Himmel will, de mutt hier na den Sack rin krup'n.' In L sollen sie alles Gold und Silber mitbringen, in H, Sp der Priester all sein Geld. In allen drei Fassungen sucht der Priester einen Teil zu unterschlagen. In Sp kommt er selbst auf den Gedanken: 'All' bruk ik dat ne mit to nęm'n', sagt er zu seiner Frau, 'wat will ik di ląten. Wenn ik ên'n Büdel heff, is 't nog.' In L, H bittet ihn seine Frau darum. In L sagt sie, hê schall ęr doch twê sülwern Lępels ląten, wenn se mal Besôk kricht, dat se denn doch 'n pąr sülwern Lępels hett. Und in H meint sie: 'Awer dat Boddergeld kunns du mi doch sachs hier ląten.' Der Dieb ist ihm

aber heimlich nachgeschlichen und hat hinter dem Fenster alles gehört. Und so muss der Priester das Fehlende nachholen.

Nachdem sie in den Sack gekrochen sind, schleppt er sie in S durch eine Wiese, dąr is ari Wąter in, und im Herrenhaus de Tripp lank up. Und seine Worte sind: 'Dies ist das rote Meer, dies ist die Himmelsleiter.' In Sl durchs Wasser und in de Schün lank de Tripp up mit den Worten: 'Nun kommen wir durch die Wolken' (so auch in Sr) und 'das giebt auch so manchen Stoss nach dem Himmel herauf.' In L fragt er sie, wokên'n Wech as se wüllt na 'n Himmel hen, den brêden oder den small'n. Und wie sie lieber den schmalen Weg wollen, do slępt hê mit ęr lank, wo dat am pulterissen is un am dullssen stött. In H gehts über den Steindamm und durch den Arlpôl, und der Dieb sagt: 'Der Mensch muss viel leiden, ehe er in das Himmelreich kommt' und: 'Nun sind wir oben in den Wolken.'

Das Ziel der Reise ist in S der Schornstein, in L der Schafstall, in H, Sl, Sr, Sp, Hw der Gänsestall. In L heisst es so: Dąr (im Schafstall) sett hê de beiden Säck hen, den ên'n in ên Eck un den annern in de anner Eck. Annern Morgen, as de Lü' de Stalldǫr ąpen mąkt un wüllt de Schąp utląten, do wüllt se je ne rut. Do gąt se rin, de Lü', un do ward se de beiden Säck je wąr. Se mąkt den ên'n Sack ąpen, do is dąr wat Swarts in, un se mênt al, de Dôwel is dat, do is de Prêster dat je. Un do mąkt se den annern Sack ąpen, un dąr kümmt de Köster je rut. Do kikt de Eddelmann in 'e Dǫr un lacht: 'Guten Morgen, Herr Pastôr', sech' 'e, 'guten Morgen, Herr Köster, Sie wollten ja das Himmelreich ererben' — dies Wort hat der Pastor immer im Munde geführt — 'ist hier das Himmelreich?' Do hett hê ęr dat Lach'n je trüch betąlt. In Sl smitt hê ęr dǫr de Luk bôz hendąl na 'n Gôs'stall rin. Nu ward de ol'n Gôs' je schrên un snątern — in Hw 'taddern' sie, und dies ist der eigentliche Ausdruck —, do secht de Prêster: 'Was singen die heiligen Engel schön!' Do mąkt de Spitzbôf de Dǫr ąpen un lett ęr ut 'n Sack herut, un do steit hê mit de Hunn'pītsch vǫr ęr. Un dunn up ęr: 'Wat hebbt ji in min'n Gôs'stall' to dôn? Wüllt ji mi min Gôs' stęl'n?' Un do hett hê ęr mit de Hunn'pītsch vun de Hoffstę' bröcht. Do hebbt s' Duld kręgen. In Sp mênt de Prêster, hê is mank de Engeln in 'n Himmel, dat dê sing't, un do fang't hê uk mit an to sing'n. Un vun dat Teer, womit der Dieb den Sack vorher ausgeschmiert hat, is sin Tüch ganz klęwi word'n, dat de Fellern dąr an hackt hebbt, un morgens is hê ganz vull Fellern wei't wess. In Sr sagt der Priester: 'Hör mal, was singen die Engel schön!' In H sagt er: 'O meine lieben Engel, sprecht doch so, dass ich es auch verstehen kann. Ich kann ja noch kein engelsch' (!). Wiltdes geit de Spitzbôf hen na'n Grąfen un secht, dąr is so'n fürchterli Gôs'geschrich; dąr is am Enn' 'n Gôs'dêf. Do nimm't de Grąf 'n pąr Lü' mit un geit hen. Un as se do den Sack ąpen mąkt, do is de Prêster dat je. Do secht de Grąf: 'Wer schull dat ênmąl dacht hebb'n, dat uns' Herr Pastôr upt Gôs'stęl'n utgüng'!'

Das vierte Probestück besteht darin, dass der Dieb in W unterwegs einen Ochsen stehlen soll, in H fünf Ochsen, in Br die Ochsen des Viehhändlers, in K einen Bull'n. Br und K sind unbedeutend. H und W lauten, miteinander verschmolzen, etwa so: Hê hett 'n Ossen verköfft, secht de Grąf, de schall lęwert ward'n, un twê Mann schüllt dąr mit up 'e Reis'. Wenn he dê den Ossen ünnerwęgens wechnęm'n kann, ąwer nich mit Gewalt un Slęgeri, denn will hê em vör'n Generąlspitzbôf erkennen. Nu hebbt se an 'n Holt lank müsst mit den Ossen. Un do mąkt de Spitzbôf sik vǫrwech, un vǫr an int Holt, 'n lütt Flach vun'n Wech af, dąr hängt hê sik an 'n Bôm, as wenn hê sik dąr uphängt hett. 'Kik', secht de ên, as se dąr verbi kąmt, 'dąr hett sik ên uphäng't.' 'Ja', secht de anner, 'de hett

wul ne länger Luss hatt to lęben.' Un dąrmit treckt se wider. Hê ên twê drê ut'n Bôm herut, un do löppt hê grą' tô, int Holt lank — de annern hebbt rund üm müsst, in 'n Wech helank — un häng't sik up 'n annern Enn' int Holt weller an. 'Süh', secht de ên, 'dar hett sik al weller ên uphäng't' 'Dat is je de sülwi', secht de anner. 'Dat kann je ne angąn', secht de êrs, 'de sik ênmąl uphäng't hett, de häng't sik nich to 'n twêten Mąl up.' 'Ja, dat is he doch', secht de anner. Nu kri't se sik je dat Striden, un toletz wüllt se je sên, wat dat up sik hett, un do binn't se ęr'n Ossen an 'n Bôm un gąt wa' trüch. Do de Spitzbôf vun 'n Bôm heraf, binn't den Ossen los' un treckt dąr mit wech. As hê 'n Flach bet tô is, kümmt hê so 'n Bormstę' verbi. Do snitt hê den Ossen den Stêrt af un stickt den Stêrt dąr in 'n Borm hen. Un do hąlt he sik 'n bęten üm un kümmt mit sin'n Ossen up'n Hoff an. De beiden Kêrls, as dê wa' trüch kąmt, do is ęr Oss je wech. Do denkt se, de Oss kann sik je los' ręten hebb'n un is man 'n Flach bet lanker gąn, un do gąt se em je ną. Bi de Bormstę' ward se den Stêrt wąr. Do mênt se, de Oss is in den Borm versunken, un wüllt em weller herut trecken. Awer as se antreckt, do hebbt se je niks in 'e Hänn' as den Stêrt. Un do nęmt se den Stêrt mit un gąt wa' hen to Hus. 'Na', secht de Grąf, 'hebbt ji em gôt hen kręgen?' Nę, seggt se, de Oss is in de Bormstę' verdrunken, den Stêrt hebbt se mitbröcht. 'Ja', secht de Grąf, 'ji sünd mi 'n pąr schön Knęwels, kąmt man hęr, de Oss is hier al in'n Stall.' In W hängt der Dieb sich dreimal an. Der Streich an der Bormstelle findet sich nur in H. Hier werden die fünf Ochsen nicht angebunden, und beim Anziehen hat natürlich jeder der fünf Kerls seinen Ochsensteert in den Händen.

In der Fassung Fr, die von den besprochenen Probestücken nur die beiden ersten enthält, hat der Dieb auch schon vorher zwei Probestücke gemacht. Nachdem er von den Räubern, die er im Walde trifft, dem Hauptmann vorgestellt und von diesem angenommen ist, do kümmt hê je in de Lêr un ward Burss. As hê 'n half Jąr Burss wess is, do fröcht hê den Hauptmann, wat he kên Gesell ward'n kann. Ją, secht de Hauptmann, wenn hê 'n Gesell'nstück mąken kann, denn kann hê Gesell ward'n. Ja, wat hê denn schall. Ja, secht de Hauptmann, den' un den' Dach, denn kümmt dąr 'n Herr'n dǫrt Holt fôrn mit'n Kutscher. Wenn he dê beiden dat Fôrwark wechnęm'n kann, ąn'n dat he ęr wat deit un ąn'n dat se dąr wat vun wąr ward, denn kann hê Gesell ward'n.[1]) Nu geit he hen to Stadt un köfft sik rech so 'n hübschen Sęwel. Un do stickt hê an den Wech, wo se lank mǫt mit de Kutsch, dąr stickt hê êrs de Schê' hen, un 'n Flach bet lank, dąr stikt hê de Kling' hen. As se nu anfôrn kąmt, do secht de Herr to den Kutscher: 'Kik mąl, dąr stickt 'n hübsch Sęwelschê'. Awer wat is uns dąr mit holpen? Wi hebbt de Kling' je ne'. Dąrmit fôrt se wider. As se bi de Kling' kamt — dąr hett de Spitzbôf sik wôr achtern Bôm stell't hatt —, do secht de Herr: 'Harrn wi nu de Schê'man mitnąm'n — hier is de Kling' je —, denn harrn wi 'n schönen Sęwel hatt. Do secht de Kutscher, hê will wa' trüch gąn un will de Schê' hąl'n. Nę, secht de Herr, alleen will hê dąr ne blib'n int Holt. Se künnt de Pêr je man so lang' an 'n Bôm anbinn'n un bei' hengąn. Do gąt se je bei' wa' trüch, un as se üm 'e Eck sünd, do binn't de Spitzbôf de Pêr los' un fôrt wech un kümmt je mit de Kutsch bi'n Hauptmann an. Nu hett he je kên'n Minschen ümt Lęben bröcht un kên'n Minschen wat dąn, un do ward hê Gesell. As hê 'n half Jąr Gesell wess is, do fröcht hê den Hauptmann, wat hê kên Meister ward'n kann. Ja, secht de Hauptmann, twê Hauptlü' in ên Bann',

1) Ähnlich bei Asbjørnsen, wo er, um drei Ochsen zu stehlen, dasselbe Stück macht mit einem Schuh.

dat is to vęl, un twê Bann'n künnt sik dąr ne nęr'n. Awer denn doch. Wenn hê em ümt Lęben bring'n kann, ąn'n dat hê em anfąt un ąn'n dat hê em wat deit, denn kann hê je Meister ward'n. Nu hett dąr vǫr ęr Höl' 'n glatten Bôm stąn mit 'n groten Pull, dąr is de Hauptmann jeden Morgen rupkladdert, sik smidi to hol'n. Un do kümmt de Spitzbôf bi un köfft sik in de Stadt Wirdrąt, dąr mąkt hê Snirr'n ut, un dê stell't hê bąben in den Pull up. Annern Morgen, do hett dat glattis't. Do rą't sin Lü' em af, den Hauptmann, dat is to glatt, hê kann to Malôr kąm'n. Hê will ąwer ne vun sin Gewonheit af un kladdert doch rup. Un bąben in den Pull sticht hê vun ên'n Tang' to'n annern. Nu sünd de Tang's je so glatt wess, un do rutscht hê ut un kricht den Kopp in ên vun de Snirr'n un häng't sik up. De annern wüllt je rup un em los' mąken, ąwer as se bąben kąmt, is hê al dot. Un do ward de anner je Hauptmann.

Wie der Junge dazu gekommen ist, Spitzbôf zu werden — denn in diesem Ausdruck stimmen ausser E (s. o.) alle Fassungen überein —, davon ist in H, Br, L überhaupt nicht die Rede. In H wird nicht einmal gesagt, dass er in die Fremde gegangen ist. Dąr is so 'n Kêrl up'n Hoff wess, de hett allerhand Dummheiten in Kopp hatt. In Br wird erzählt, dass die beiden ältesten Brüder ein Handwerk gelernt haben, der jüngste ein Bummelant geworden ist. In L werden sie — es sind hier ja zwei — von dem Grafen gefragt, was sie geworden seien, und erst aus ihrer Antwort erfahren wir, dass sie Spitzbuben geworden sind. In Sr ist es ein ungeratener Junge, der von dem Vater fortgejagt wird: 'Na di kümmt gąr niks.' In E wird der Grund hinzugefügt, weshalb der Junge missraten ist: 'Se hebbt to vęl vun em hol'n.' Wenn in dieser von Gr beeinflussten Fassung der Vater selbst sich Vorwürfe macht, dat hê sin'n Sǫn ne bęter tôlêrt hett, un as hê ut de Schôl wess is, do hett hê em ne mêr bögen kunnt, so wird dies nur eine Entstellung von Gr sein, denn der Vater weiss ja noch gar nicht, was aus seinem Sohn geworden ist. In Fr ist er der Sohn eines reichen Bauern. Wie er aus der Schule ist, soll er was lernen. Hê will ąwer anners niks lêrn as hê will 'n Spitzbôf ward'n. Auch in F will er gleich von vorn herein Spitzbôf werden. Hier ist aber, wie wir unten sehen werden, die Überlieferung offenbar entstellt. Im Gegensatz dazu ist er in S, Sl, W, B unschlüssig und unentschieden und weiss nicht, was er werden soll. In Sl ist diese Unschlüssigkeit verbunden mit Gleichgültigkeit. Hê hett 'n Handwark lêrn wullt. Hê hett ąwer ne węten, wat vǫr 'n Handwark. Dat êrs, hett he secht, wat hê drąpen dö, dąr güng' hê bi. Infolgedessen ist er, wie ihm im Wald die Spitzbuben zureden, er solle doch ihr Handwerk lernen, gleich bereit ihnen zu folgen. In B lässt er sich bei seiner Unschlüssigkeit durch den Glanz blenden. Hê schall 'n Handwark lêrn, hê wêt ąwer ne, wat hê ward'n will. Do geit sin Vadder mit em to Stadt un wis't em dat all'. Hê wêt dat ąwer doch no' ne, un se gąt wa' hen to Hus. Do begegent ęr ünnerwęgens 'n fein'n Herrn to Pêr, de fröcht ęr, wo se hen wess sünd. Ja, so an so. Do secht de Herr, wat hê denn kên Luss hett to sin Handwark. Ja, wat hê vör 'n Handwark hett. Hê is 'n Spitzbôf, sech' 'e. Wenn hê dąr bi will, denn mutt hê sǫben Jąr lêrn. Awer wenn hê utlêrt hett, denn kann hê uk rid'n. Dat lêwt em tô, den Jung, un do ward hê uk 'n Spitzbôf. Der äussere Glanz wird ihn ursprünglich auch in der jetzt entstellten Fassung F verführt haben. Ein armer Tagelöhner hat zwei Söhne, die im Walde Holz sammeln. Der eine hett al 'n Buss tosąm'n, der andere geht noch weiter ins Holz hinein. Do steit dąr mit ên Mąl 'n fein'n Herrn vǫr em mit 'n grot witt Boss un 'n goll'n Kę' an 'e Sit. In der jetzigen Fassung fragt der Herr ihn ganz unmotiviert, was er denn werden wolle, worauf er ebenso auffällig antwortet, er wolle Spitzbôf werden. Ursprünglich wird ihn der Herr auf

das Armselige seines bisherigen Lebens aufmerksam gemacht und ihm vorgestellt haben, wenn er ihm folge, brauche er kein Holz zu sammeln.

In S, W — Wulf (W) behauptet, Schütt (S) habe die Geschichte von ihm gehört, aber S und W weichen vielfach von einander ab — lernt der Sohn, der selbst nicht weiss, was er werden will, aber dem Vater immer willig folgt, erst zwei andere Handwerke. Ich gebe das reizende Vorspiel nach der geradezu klassischen Fassung S. Dąr is mąl 'n Mann wess, de hett 'n Sǫn hatt. As hê ut de Schôl is, de Jung, do gift sin Vadder em 'n Dąler, hê schall hen un schall 'n Handwark lêrn, wat Brot hölt bet in den Dot. Nu geit he je wech. Do dröppt hê 'n ol'n Mann, de binn't Bessens. Do frągt hê em, wat dat 'n Handwark is. 'Ją', secht de ol Mann, 'de wider niks kann un wider niks lêrt hett, denn is dat uk 'n Handwark.' Ja, wat hê em dat uk ne lêrn kann. 'Ją', sech' 'e. Do binn't hê uk 'n pąr Bessens, de Jung, un do is hê al klôker as de ol Mann. Do kümmt hê wa' to Hus. Do frągt sin Vadder em, wat hê vör 'n Handwark lêrt hett. 'Bessen binn'n', sech' 'e. 'Ja', secht de Ol, 'dat hölt kên Brot bet in den Dot.' Do gift hê em noch 'n Dąler: hê schall noch ên Handwark lèrn. Do kümmt hê 'n Hus verbi, dąr häng't so vęl Lępeln un Slêw, so 'n hölten. Do geit hê dar rin un frągt, wat dat 'n Handwark is. 'Ją', secht de ol Mann, 'de wider niks kann un wider niks lêrt hett, denn is dat uk 'n Handwark.' Ja, wat hê em dat uk ne lêrn will. 'Ją', sech' 'e. Do mąkt hê uk 'n pąr Lępeln un Slêw, un do kann he dat al bęter as de ol Mann. Nu hett hê bi den' uk je utlêrt. Un do kümmt hê wa' to Hus. 'Na', frągt sin Vadder, 'wat hess nu vör 'n Handwark?' 'Lępeln un Slêw mąken', sech' 'e. 'Ja', secht de Ol, 'dat hölt kên Brot bet in den Dot. Dąr hess noch ên'n Dąler', sech' 'e, 'denn gą hen un lêr noch ên Handwark, wat Brot hölt bet in den Dot.' Do kümmt hê ünner de Spitzbôw. Do frągt hê ęr, wat sê vör 'n Handwark hebbt. 'Ja, stęl'n', seggt se. Ja, wat se em dat uk ne lêrn künnt. Ją, seggt se, denn mutt hê mit ęr. In W kommt er, wie er in die Fremde geht, um sich den dritten Meister zu suchen, ąbens in 'n Holt. Un dat ward düster, un hê verbistert. Da sieht er ein Licht und hört Leute sprechen, die ruft er an. Die Leute fragen ihn, wo hen un hęr. Ja, so und so: sin Vadder hett em drê Dąler gęben, hê schall 'n Handwark lêrn, wat Brot hölt bet in den Dot. 'Ja', secht dê, wat de öbders is, 'dat Handwark hebbt wi' usw. In S, W kommt er also in seiner Gutmütigkeit und Unerfahrenheit zu dem Diebeshandwerk. Damit steht im Widerspruch, dass er in dem bekannten Gartengespräch, das sich ausser in E (s. o.) nur in S, W findet, in S dem Vater vorwirft, hê schull sin'n Sǫn uk man bęter bögt hebb'n, wilt hê noch junk wess wêr. Und man kann sich der Vermutung nicht erwehren, dass, wie E, so vielleicht auch S, W von Gr nicht unberührt geblieben sind.

Von dem Avancement des Burschen zum Gesellen und Meister berichtet nur Fr (s. o.). In W wird erzählt, dass die Spitzbuben kên Minschen ümbröcht hebbt un kên'n Brand anricht, blot se hebbt stąl'n. Und der Junge ist immer so dreist dabei gewesen.

Zurück zu seinen Eltern kommt er in S na'n pąr Jąr, in F nach 4, 5 Jahren, in E nach längeren Jahren, in Sr nach 10 Jahren, in Sl, nachdem er ausgelernt hat. In W wollen die anderen Spitzbuben ihn gern los sein, weil sie wegen seiner Waghalsigkeit fürchten, dat se dąr mit anlopt, dat se ęr fąt kri't, und sie geben ihm deshalb so viel Geld, wie er tragen kann, und sagen zu ihm, er habe jetzt ausgelernt. Ihr Hauptmann heisst in W de Generąlspitzbôf. So nennt sich auch der Sohn den Eltern und dem Edelmann gegenüber selbst.

Die Bitte um ein einfaches ländliches Gericht (Klümp un Kantüffeln in W, S, Kantüffeln un pǫkelt Swinflêsch in E), eine Bitte, die auf Heimweh schliessen

lässt, findet sich nur in W, S, E. Vielleicht ist also auch dieser Zug aus Gr herzuleiten, zumal da in W bereits ein anderer Grund angegeben ist, weshalb er sich von seiner Bande trennt.

Das Muttermal wird ausser in E nur noch in W erwähnt, mit dem plattdeutschen Ausdruck Mus'placken. Auch dies weist auf Gr hin.

Der Eindruck, den die Eröffnung des Sohnes auf die Eltern macht, ist in den verschiedenen Fassungen ein verschiedener. In E sind Vater und Mutter vergnügt, und der Alte fordert ihn auf, am andern Morgen zu dem Gutsherrn zu reiten: dê ward sik je banni frei'n, dat du di so hervǫr arbei't hess, dat du so'n fein Fôrwark hess. In W freut sich die Mutter: Generąlspitzbôf hen, Generąlspitzbôf hęr, wenn wi unsen Sǫn man weller hebbt! Der Vater ist zwar nicht gerade entsetzt, hält es aber doch für nötig, dem Edelmann die Sache mitzuteilen. In S sagt er: 'Wat will de Herr segg'n, wenn ik den' sech, dat du 'n Spitzbôf word'n büss!' Und am nächsten Morgen geht er hin zum Herrn. Ebenso sagt er in Sl: 'Dat mutt ik an'n Grąf'n mell'n.' In F kommt der Sohn ganz kleinmütig an, und nachdem er seiner Mutter entdeckt hat, er sei ein Spitzbôf geworden, sagt sie: 'Och nę, och nę, wat ward Vadder dąr tô segg'n!' Und wie es der Alte erfährt, do ward hê lamentêr'n un secht: 'Denn kąmt wi je vun Stock un Staff.'

Der Gutsherr erfährt die Sache in E, W, S, Sl durch den Vater selbst. In Sr bekommt er es zu wissen, in F snackt sik dat rüm. Wie am andern Morgen die anderen Tagelöhner den Vater fragen, warum er so traurig sei, da hört es das Dienstmädchen und die erzählt es dem Stubenmädchen und die der Mamsell und die der Frau und die dem Grafen.

In allen Fassungen lässt darauf der Gutsherr den Dieb zu sich kommen — mit Ausnahme von E, Fr, wo der Besuch ein freiwilliger ist — und gibt ihm dann, um zu sehen, ob er auch ordentlich ausgelernt habe (Sl, S, L, W, E, F), oder ob er wirklich Räuberhauptmann sei (Fr), oder im Übermut, weil er seines Geldes kein Ende weiss (H), ein Probestück (Sl, L, H, F, Fr) auf oder gleich deren drei (S, W, E).

In W stiehlt der Dieb, ehe er hingeht, dem König (!) sin bess Ritpêrd un sin bess Mundêrung[1]), so dass der Edelmann ihn für den König hält und als solchen behandelt, bis der Dieb sich ihm endlich zu erkennen gibt.

Nach dem letzten Probestück erklärt der Graf in Fr, er glaube jetzt, dass er ein Räuberhauptmann sei, in L, S, W, er müsse zugeben, dass er ordentlich ausgelernt habe und sein Handwerk verstehe. In S, W, Sp bekommt er ausserdem die Erlaubnis, so viel zu stehlen, wie er wolle. Er ist aber in S der ehrlichste Mensch geworden, de dąr wess is. In H bekommt er nach jedem Probestück 100 Taler, in Sl schon nach dem zweiten des Grafen Tochter zur Frau und in Sr nach dem letzten die ganze dagegen gesetzte Grafschaft.

Nach den besprochenen 14 Fassungen sei noch eine 15. mitgeteilt, die ich in Müllenhoffs handschr. Nachlass gefunden habe. Müllenhoff hat sie vor 60 Jahren aus Kurborg am Danewerk in Schleswig erhalten von Kandidat Arndt (A). Ein 'kluger Mann' bittet den Amtmann von Gettorf um einen Pass. Der Amtmann verlangt aber erst eine Probe seiner Klugheit. Er soll ihm eine blaue Kuh stehlen, die von allen Bauern bewacht wird, zwischen der Herde aus. Er stürzt nun zwei Bienenkörbe auf der Koppel um. Die Kühe werden wild und brechen aus, und während die Bauern ihnen nachlaufen, wird die blaue Kuh, die merkwürdigerweise allein stehen bleibt, von dem klugen Manne weggeführt. Zum zweiten Male soll er dann Ring und Bettlaken stehlen. Er holt sich einen Kerl vom Galgen, steigt

1) Offenbar ein versprengtes Stück aus einer anderen Überlieferung (s. S. 310).

auf das Dach und lässt ihn von da aus an einem Strick vor dem Fenster baumeln. Während der Amtmann den vermeintlich Totgeschossenen wegschafft, kommt der kluge Mann in blossem Hemd an das Bett der Frau und bittet sie, ihn bei sich warm werden zu lassen. Nachdem sie ihm eine noch grössere Gunst gewährt hat, fordert er ihr Ring und Laken ab — der Mann sei tot, und er wolle es wegtragen (!) —, und der Amtmann, der gleich darauf entdeckt, wie sehr er angeführt ist, gibt ihm zu dem Pass noch ein Schweigegeld obendrein.

Zum Schluss stelle ich aus der norwegischen Fassung von Asbjørnsen (Mestertyven) und der dänischen von Svend Grundtvig (Hans Mestertyv) diejenigen Züge zusammen, die an eine der 15 Fassungen erinnern.

Bei Asbjørnsen ist der Dieb der jüngste von drei Brüdern (Br). Er ist auf den Vorschlag der Räuber gleich bereit, das Diebeshandwerk zu lernen (Sl). Er macht bei den Räubern drei Probestücke und wird nach dem dritten Probestück Meister (Fr). Er stiehlt einem Manne dreimal nach einander einen Ochsen (W, H, Br, K). Das erste Mal führt er ihn an mit einem Schuh, wie er in Fr den Herrn anführt mit dem Säbel. Das zweite Mal hängt er sich an einen Baum (W, H, Br, K) und zwar dreimal (W). Die Räuber sind neidisch auf seine Geschicklichkeit, und wie er sich von ihnen trennt, nimmt er alles Gold und Silber mit (W). Er kommt zu seinem Vater in einer Generals-'Mundering', wie in W zu dem Edelmann in der Munderung des Königs. Das Probestück wird ihm von einem Amtmann aufgegeben (A). Er bekommt die Tochter des Amtmanns zur Frau (Sl). Der Priester macht sich über den Amtmann lustig, und dieser verlangt, dass der Dieb dem Priester einen Streich spielen soll (L, H). Der Dieb nimmt ein weisses Laken über und sagt, er sei ein Engel, gesandt von unserm Herrn, um den Priester abzuholen zum Himmelreich (Sp). Der Priester soll alles Gold und Silber mitbringen (L, H, Sp). Wie er ihn im Sack über Stock und Stein schleppt, antwortet er auf die Frage des Priesters, es sei der enge Weg, der zum Himmelreich führe (L). Er wirft ihn in den Gänsestall (Sl, Hw, Sp, Sr, H). Es sollen zwölf Pferde gestohlen werden, und auf jedem Pferd soll ein Knecht sitzen (H). Als alte Frau verkleidet, trägt er einen Rucksack (B). In der einen Flasche hat er Branntwein, in der anderen einen Schlaftrunk (Fr). Die Alte trinkt, und die Wächter fragen, was sie da habe (Sr). Er setzt die zwölf Knechte rittlings over Bolkene (S, H, E, W, L), und wie am anderen Morgen der Amtmann kommt, benehmen sie sich im Schlaf wie Reitende (L) und bekommen dann Smarning (W, E, L). Der Amtmann gibt dem Dieb 100 Taler (H). Der Dieb soll ausser dem Laken das Hemd der Frau stehlen (B). Der Tote fällt, dass er auf die Erde duns't (E). Der Dieb verlangt das Laken, weil der Tote so blutig gewesen sei (Fr). Am Schluss heisst es, der Dieb habe später gewiss höchstens zum Zeitvertreib gestohlen (S).

Bei Grundtvig ist er der Sohn reicher Eltern und will von vorn herein Meisterdieb werden (Fr). Er soll des Priesters Pferde stehlen, und auf jedem Pferd sitzt ein Mann (H). Die Alte fragt die Wächter, ob sie auch einen Schluck haben wollen (S). Er setzt die Wächter auf die Bæslinger (S, W, H, E, L). Der Dieb springt zu der Frau ins Bett (A). Er will die Laken haben, weil sie sonst gestohlen werden könnten (S, W, F). Er befestigt den Sack in der Kirchentüröffnung, wie in H zwischen den beiden Pfählen. Der Priester sagt: 'Die Welt gibt Stösse' (Sl). Priester und Küster werden in den Schornstein gehängt (S). Der Dieb bekommt noch Geld obendrein (A).

Oldenburg i. Gr. Wilhelm Wisser.

Der Mann mit der Ziege, dem Wolf und dem Kohle.

Zu den oben S. 95 gegebenen Notizen weist mir Hr. Dr. P. von Winterfeld freundlichst eine noch ältere Fassung des verbreiteten Rätsels nach in der Aufgabensammlung (Propositiones No. 18) Alcuins[1]), des gelehrten Freundes Karls des Grossen († 804), dessen Verfasserschaft allerdings nicht über jeden Zweifel erhaben ist[2]):

De homine et capra et lupo.

Homo quidam debebat ultra fluvium transferre lupum, capram et fasciculum cauli. Et non potuit aliam navem invenire, nisi quae duos tantum ex ipsis ferre valebat. Praeceptum itaque ei fuerat, ut omnia haec ultra illaesa omnino transferret. Dicat, qui potest, quomodo eis illaesis transire potuit? — Solutio. Simili namque tenore ducerem prius capram et dimitterem foris lupum et caulum. Tum deinde venirem lupumque transferrem, lupoque foris misso capram navi receptum ultra reducerem; capramque foris missam caulum transveherem ultra, atque iterum remigassem capramque assumptam ultra duxissem. Sicque faciendo facta erit remigatio salubris absque voragine lacerationis.

Ich füge eine weitere lateinische Fassung hinzu, die sich in der um 1250 entstandenen Chronik Alberts von Stade (Monumenta Germ. hist. Scr. 16, 333) in ein Frage- und Antwortspiel zweier Kleriker Firri und Tyrri eingelegt findet:

Firri se vindicare cogitans ita dixit: 'Lupum, hircum et pondus caulium ita per aquam ducas in modica navicula solam rem capiente, ne lupus hircum mordeat, nec hircus caules devoret!' Cui Tirri: 'Iabax, haec est fabula puerorum. Quidam puerulus vix quinque annorum primo hircum transvexit, et rediens lupum attulit et hircum reduxit, tunc caulibus transvectis iterum pro hirco perrexit.'

Aus dem italienischen Volksmunde ist dieselbe Geschichte ferner aufgezeichnet von A. Balladoro (Folk-lore veronese, novelline. Verona 1900, p. 14, No. 13: 'La cavra, el loo e le verze'. — Archivio delle tradiz. pop. 18, 370 No. 9). Französisch steht sie zur Erklärung der Redensart 'ménager la chèvre et le chou', wie mir Hr. Prof. A. Englert in München schreibt, im Dictionnaire d'anecdotes, de traits singuliers et caractéristiques' (nouvelle édition, Paris 1767) 2, 256f.: 'Question'.

J. B.

Rekrutenlieder aus Niederösterreich.

Hermann Mayerhofer (Zeitschr. f. österr. Volkskunde 6, 194) hat aus dem niederösterreichischen Flachlande (St. Margarethen am Moos V. U. W. W.) Rekrutenlieder mitgeteilt, die in der Form von 'Vierzeiligen' auftreten und auch beim 'Fensterlngehn' gesungen werden. Die nachfolgenden Rekrutenlieder aus Sitzendorf (Markt, Bezirkshauptmannschaft Ober-Hollabrunn, V. U. M. B.) zeigen nicht diese Form und werden im Gegensatze zu den Margarethnern nur zur Rekrutenzeit (vor und nach der Assentierung und vor dem Einrücken) gesungen; sie haben nur auf das Rekruten- und Soldatenleben Bezug Nach dem Zeugnis alter Leute wurden sie schon vor sechzig und siebzig Jahren gesungen, teilweise sind sie auch schon zersungen. Im Texte selbst wechselt wie bei den meisten Volksliedern der Dialekt mit der Schriftsprache. Die Gewährsmänner für unsere Lieder sind

1) Opera ed. Frobenius 2. 442a (1777) = Migne, Patrologia latina 101, 1149. Steht auch fälschlich in Bedas Werken (Migne 90, 669). — Auch die Aufgaben 17, 19 und 20 dieser Sammlung drehen sich um eine Flussüberschreitung unter erschwerenden Bedingungen.

2) Vgl. Cantor, Geschichte der Mathematik 2. Aufl. 1, 784 (1894).

zwei Sitzendorfer, die Herren Karl Schredl (für No. 1, 2, 3, 5, 7, 8) und Johann Reiter (für No. 4, 6).

A. Vor der Einstellung.

1.



1. Nach Holla-brunn da than's uns führn, da than's uns visi - tiern, ob wir

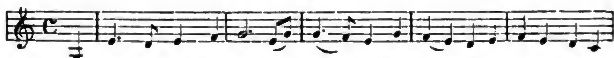


tau-gen, ob wir tau - gen, ob wir tau - gen oder nicht. ob wir nicht.

2. Då draussen steht der Hauptmann,
Der schaut seine Leut' an,
Ob wir junge, junge Burschen müssen ziehen in das Feld,
Ob wir taugen, ob wir taugen, ob wir taugen in das Feld.

Vgl. Wolfram, Nassauische Volkslieder 1894 No. 283; Mittler, Deutsche Volkslieder No. 1432. 1455; Ditfurth, Fränkische Volkslieder 2, 188; Mündel, Elsässische Volkslieder 1885 No. 166.

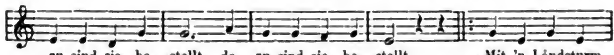
2.



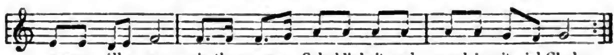
1. Jetzt zieht der Marsch ins Feld, zu Wås-ser und zu Lan-den: Sol-daten müssen



sein. Der Kai - sa, der thut schlå - fen, Sol - da - ten müs-sen wå-chen, da-



zu sind sie be - stellt, da - zu sind sie be - stellt. Mit 'n Låndsturm



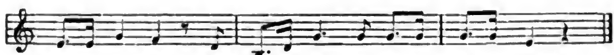
genma ålle zwa; wir thoan un-sa Schuldigkeit und mach 'n nit viel G'schra.



Tra la la la la, la lo, wir gengan mit a-nånd, wir wåsch'n, ko - chan,



bett' 'n auf für's theu're Våter - lånd; hol - la da - ri - ri, hol-



la - da - ri - ri, hol - la, hal - li, hal - li, hal - li, hal - lo.

2. Der Kaisa trägt an Kroñ',
In der ōān Hånd das Scepter,
Weil er sitzt auf dem Thron,
In der ōān Hånd das blånke Schwert,
Was nichts åls Kriāg und Streit begehrt.
:,: Im Kriāg kummt kōāna davon. :,:
Mit'n Låndsturm usw.

3. Jetzt steht die Zåhl am Rhein,
Wozu des Kaisers Töchterlein;
Aloisia, du bist mein,
Ganz Frankreich ist mein eigen,
Hans Öst'reich diesesgleichen,
:,: Gewonnen muss es sein. :,:
Mit'n Låndsturm usw.

Vgl. Wolfram No. 303. Mittler No. 1442. Wunderhorn 2, 24. Simrock, Volkslieder 1857 No. 302.

B. Nach der Assentierung auf der Heimfahrt von Ober-Hollabrunn.

3.



1. Re-kru-t'n san ma, wir trin-ken a Bier, wir trinken an Wein, a-wa



guit muiss a sein. Seid lustig, seid fröhlich, seid allaweil auf, jetzt
Kaisa Franz Josef braucht tägla Leut', d'rum



wiss' ma schon wenn ma zui - g'hörn; da
lässt er uns Burschen be - gehr'n; uns Bursch'n begehr'n is



keine Schand, wir streiten für's Vå - ter - lånd.

2. Es gieng ein Bursch' vom Mädchen weg,
Zu weinen fieng sie an.
„Aber Mädchen, warum weinest du, weinest du so sehr?
Glaubst, wir kumman går um's Leb'n?
Z'haus muss jå nicht gestorb'n sein.
Adje, mein liebes Schätzelein!“

3. :,: Die Hübschen, die Sauber'n, die suchen's sich aus,
Die Krump'n, die Hatschat'n jank'n sie aus, :,:
D'rum is für uns Bursch'n g'wiss kōān Schånd,
Wir streit'n jå fürs Våterlånd.

C. Vor dem Einrücken.

4.



1. Mäd-chen, Mäd-chen, trau', trau' dem Sol-da-ten nicht, der wird dich



stets ver-führ'n, der wird dich stets verführ'n, deine Eh-re würdest du ver-



lier'n, glaub' sicher - lich.

2. Endlich, endlich zum Beschluss, Beschluss, Beschluss,
:,: Weil ich jetzt scheiden muss, :,:
So bitt' ich um den Abschiedskuss,
Adje mein Schatz!

3. Wo ist, wo ist denn der Soldat, der Soldat,
Der mich verführet hat?
Der ist schon ausmarschiert,
Bei ander'n Mädchen einquartiert,
Er ist nicht hier.

Vgl. C. Köhler und J. Meier, Volkslieder von der Mosel und Saar 1896 No. 260; dazu S. 439 zahlreiche Nachweise.

5.

1. Sol - da - ten - le - ben das heisst man traurig sein, Sol-da - ten- traurig sein, wenn andre Leut schlafen, so muss er wa-chen, muss Schildwäch steh'n, juchhe patroullier'n gehn.

2. :,: Patrouillieren gehn, das brauchest du ja nicht. :,:
Im Wirtshaus sitzen,
Champagner trinken
Und lustig sein,
Juchhe, bei Bier und Wein.

3. :,: Wer hat denn dieses schöne Lied erdacht? :,:
Ein fescher Ungar,
Der håt's g'sunga,
Der håt's erdåcht
Bei Nåcht wohl auf da Wåcht.

Vgl. Köhler-Meier No. 251, Str. 5ff. Hruschka und Toischer, Deutsche Volkslieder aus Böhmen 1891, S. 146 No. 64a Str. 5f.

6.

1. Auf, auf ihr Brüder von der In - fant'-rie, zum Streit für un - san Kai - sa, zum Streit für un - sa Va - ter - land, kämpft mu - thig mit den Wäff'n in der Hand, zum Wäff'n in der Hand!

2. Hältst an, haltst an, Grenadier geht voran,
Die Jäger sind schon vorne,
:,: Drauf folgt ein tapfrer Reitersmann,
Der auch sein Schwert regier'n, regier'n kann. :,:

3. Wird eina getroffn und zu Bodn gestürzt,
Der wird von uns begraben,
:,: Drei Schuss für seine Tapferkeit
Schiesst man ins Grab zu seina Leich. :,:

4. Und kehrn wir wieder zu unsern Mädch'n z'ruck,
Die uns von Herzen lieben,
:,: Drauf folgt statt einen Kugelschuss
Oan ångnehmer süsser, süsser Kuss. :,:

Vgl. Wolfram No. 295.

7.



1. Lustig muss sein, wann dö Zeit amal kimmt, dass a - na den ånnern beim



Uhr - waschl nimmt. Holla ri-di, hol-la ri-di, hol - la rido do do do da



rido do do do hol - la ro.

2. Am Oktowa um dö Zeit
Då is an ånn're Freud,
Is da Kaisa mei Herr,
Und i arwat nix mehr.

3. Da Kaisa drunt in Wean
Nimmt nur brave Leut zu eam.
Und dö Krumpn und dö mit Buckln
Lässt er bei dö Menscha umkugln.

Str. 3 beinahe gleichlautend mit Mayerhofer, Ztschr. f. österr. Volksk. 6, 196 No. 20.

8.



1. Lasst uns die letz - ten Lie - der sin - gen, wir müssen fort von unser'n



Ort, lasst uns Zi - ther - sai - ten klin - gen, an je-den g'schieht dabei recht



hårt, lasst uns Zi-ther - sai-ten klin-gen, an jeden gschieht dabei recht



hårt. Nauñ pfiat enk Gott, es muiss so seiñ, åm viert'n ru - kau mir schon



eiñ, i måch auf Sitz'ndorf noch einen Blick, i kumm vielleicht nit mehr zurück.

2. Lasst mich in die Ferne eilen,
Weit von meiner Felsenwand,
:,: Lasst uns unter Menschen weilen,
Die auch ehren mein Vaterland. :,:
Nauñ usw.

3. Komm ich einstens zu euch wieder,
Dorthin, wo meine Wiege stand,
:,: Stimm' ich an dann meine Lieder
Froh und frei für's Vaterland. :,:
Nauñ usw.

Dieses Lied wird erst seit etwa zehn Jahren gesungen.

Wien und Sitzendorf. E. K. Blümml und A. Kleckmayer.

Zwei fürstliche Testamentslieder.

Unter den durch Friedrichs des Grossen Tod veranlassten Liedern bringt F. W. von Ditfurth[1]) ein nach der Melodie „Prinz Eugen" gesungenes 'Testament Friedrichs des Grossen', das er 'mündlich aus Unterfranken' erhalten hatte und auch im Würzburger Kalender 1839 gedruckt fand:

Weil ich nun bald werde sterben
Und hab weiter keinen Erben[2]),
So mach ich mein Testament:
Meines Bruders Wilhelms Sohne
Wird besteigen meinen Throne,
Und so hat der Streit ein End. (9 Strophen.)

Dies Lied ist aber keine Originaldichtung, sondern geht offenbar zurück auf ein älteres, bald nach dem Tode des Fürsten Dietrich von Anhalt-Dessau (geb. 1702, gest. 2. Dez. 1769) entstandenes Testamentslied, das ich unter alten Papieren einer mir befreundeten Familie auffand, die teils in Ost-, teils in Westpreussen gewohnt hatte. Die beiden ersten Strophen kehren fast wörtlich in dem Testamente Friedrichs des Grossen wieder. Der Text lautet:

Der letzte Wille Ihrer Hochfürstlichen Durchlaucht Fürsten Dietrich zu Anhalt-Dessau.

1. Kommt es einst mit mir zum sterben,
Nun so sez ich keinen Erben,
Ich mach auch kein Testament.
Meinen nächsten Bluts-Verwandten,
Guten Freunden und Bekannten
Wird mein Nachlass gern gegönnt.

2. Man darb mich nicht balsamiren,
Auch in kein Gewölbe führen;
Worzu nützet solche Pracht!
Gott befehl ich meine Seele
Und den Leib die [!] frische Höhle,
Die ein Todtengräber macht.

3. Keine Frau darb mich begleiten,
Denn ich hab an meiner Seiten
Ein solch Kleinod nicht geküsst.
Also darf sich keine grämen,
Noch vor andern Weibern schämen,
Dass sie Witwe worden ist.

4. Es soll niemand um mich trauern,
Noch in Briefen mich bedauern;
Schont das schwarze Siegellack!
Woher rührt das tolle Weinen,
In verhüllter Tracht erscheinen
Als vom heidnischen Geschmack!

5. Es soll niemand mich beklagen,
Keinen langen Mantel tragen,
Weder Flohr noch Trauer-Kleid.
Ich verlange keine Krohne;
Fackel, Leichter und Citrone
Sind im Land der Eitelkeit.

6. Kirche, Haus und Domestiquen
Mit vermummter Boy zu schmücken,
Ist ein überfließger Staat.
Superintendenten und auch Küster
Spielen dennoch ihr Register.
Armen, Kirch und Schul hingegen
Mögen ihrer [? Mögt ihr] dreifach einlegen:
Sie bedürfens in der That.

---

1) Einhundert historische Volkslieder des preussischen Heeres (1869) S. 58 No. 44 und Die historischen Volkslieder von 1763 bis 1812 (1872) S. 46 No. 25.

2) Auch: „Paulus sagt, ich müsste sterben; Hab ich aber keinen Erben."

7. Atlas, Seidenband und Spizzen
Brauchen nicht an mir zu blizen;
Nach dem Tod ist niemand schön.
Arme Leute aus dem Spittel
Mögen meinen Sterbens Kittel
Schlecht und recht zusammennähn.

8. Um dem Nussbaum wär es schade;
Leget mich in einer Lade,
Die aus Dannenholz besteht!
Griff und Laisten könnt ihr spahren,
Nur mit Plöcken mich verwahren,
Bis der Sarg zu Grabe geht.

9. Schwanenbett und Polsterküssen
Will ich ganz und gerne missen,
Weil ich nicht empfinden kann.
Statt der leinenen Geräthe
Füllt die hölzerne Pastete
Blos mit Sagelspänen an!

10. Wermuth und Cipreszensträuche
Stecket nicht an meiner Leiche [1]),
Wie wohl zu geschehen pflegt!
Putzet mich mit keinen Roosen;
Denn mir sind im ienen Goosen
Beßre Kränze beigelegt.

11. Laßt mir keinen Kanter singen,
Keine Flöt und Orgel klingen,
Haltet auch kein Trauer-Mahl!
Karmen und auch Kanzel-Gaben
Will ich nicht zum Abschied haben,
Hier aus diesem Jammerthal.

12. Lasset keine Glocken läuten,
Stille mit der Leiche [1]) schreiten,
Wenn der Wächter zehne schlägt!
Laßt mich ohne Pferd und Wagen
Durch sechs arme Männer tragen,
Oeffnet mich nicht vor dem Grufft!

13. Lobet mich nicht nach dem Tode,
Paradiert nicht nach der Mode!
Wozu dient das Wiederspiel!
Redet nicht von meinen Nahmen,
Schließt mein Bild in keinen Rahmen!
Denn es gillet mir gleich viel.

14. Pyramid und Mausoleen
Uebern Grabe zu erhöhen
Bleibt ein Prunk der großen Welt.
Fürst und Bauer auf gleicher Weise
Werden doch der Würmer Speise,
Weil der Tod vom Rang nicht hält.

15. Ich will nicht, dass von den Titeln
Und von meinen schlechten Mitteln
Jemand nach dem Tode schreibt.
Ich will, daß ihr mir vergesset
Und daß Brod mit Freuden esset,
Was von mir noch übrig bleibt.

16. Deckt mein Grabmahl nicht mit Steinen,
Scharret nur um die Gebeine
Knochen, Kalk und Sand herrum!
Erde war ich, und zur Erde
Muss ich einmal wieder werden;
Das ists Epitaphium.

17. Nun so klingt mein letzter Wille.
Drum begrabt mich in der Stille,
Wo ihr mir noch etwas liebt!
Gott erhallt euch lange Jahre,
Bis euch einst die Todten Bahre
Auch ein Pläzchen bei mir giebt.

18. Das Jerusalem dort oben,
Wo die Schaar das Lämmlein loben,
Ist der Ort nach meinem Sinn.
Weil mein Herz in Christi Wunden
Hat den Hoffnungs-Anker funden,
Zieh ich freudenvoll dahin.

Berlin. Elisabeth Lemke.

Symbolische Wurfgeschosse in der portugiesischen Volksdichtung.

Den süddeutschen Schnaderhüpfeln entspricht in der portugiesischen Volkspoesie der vierzeilige Fado (spr. Fadu), der gleich jenen als unmittelbarer, gesanglicher Ausdruck des Gefühlslebens des Volkes anzusehen ist. Diese in unerschöpflicher Fülle improvisierten Vierzeiler, bei denen sich die 2. und 4., seltener die 1. und 3. Zeile reimen, wandern von Mund zu Mund, wandeln sich in immer neuen Variationen, wie es Stimmung, Gelegenheit und Geschick des Sängers zuwege bringt. Meist steht der Fado im Dienst der Liebe, aber auch Verse anderen Inhalts, bald voll spöttischer, bald schwermütiger Lebensbetrachtung, sind im Schwange. Bei der Feldarbeit und bei häuslichen Verrichtungen, bei Wallfahrten

1) Es war zuerst 'Leichte' geschrieben. 'Leichte' statt Leiche hörte ich z. B. in Rothenburg o. d. T. [Vgl. Schmeller, Bayrisches Wörterbuch² 1, 1424.]

und Jahrmärkten erklingt der Fado im Wettgesang, wobei die Entgegnung Worte und Sinn des ersten Verses spielend aufnimmt und variiert.

Eine besondere Gattung der Fados behandelte jüngst, durch einen Aufsatz von Gaidoz[1]) angeregt, J. Leite de Vasconcellos in der Revista lusitana 7, 126—132 (1902): „Symbolische Wurfgeschosse in portugiesischer Volkspoesie.“ Der Liebende wirft die Geliebte mit kleinen Steinen, Früchten, Blumen oder lässt die Früchte vor ihre Tür rollen, was in verschiedenen Vierzeilern geschildert wird. Metrum, Neigung oder andere Umstände bestimmen die Art des Wurfgeschosses. Gemäss der Neigung des Volkes, primitive poetische Stoffe zu wandeln und in die gleichen metrischen Formen verschiedene Gedanken zu giessen, gibt es auch viele Lieder, die sich auf den symbolischen Wurf beziehen, ohne dies klar auszusprechen. In den Fällen, wo der Werfende der Mann ist, unterscheiden wir vier Gruppen: der Liebhaber wirft dem Mädchen den Gegenstand zu, schleudert die Citrone ans Fenster oder lässt sie rollen, wirft aufs Geratewohl eine Orange, Limone, Olive oder einen Apfel, um daran einen neuen Gedanken anzuknüpfen.

I. a) Der Mann wirft Früchte oder Steine.

2.

Atirei c'uma azeitona A' menina da varanda; A azeitona cahiu dentro, A menina já cá anda.	Der Kleinen in der Halle Warf ich die Olive zu; Fiel nach drinnen die Olive, Hascht die Kleine sie im Nu.

3

Atiraste me c'um cravo, Com cinco folhas me f'riste. Viste correr o meu sangue, Ingrato, e não me acudiste.	Du warfst mich mit der Nelke, Hast mich mit fünf Blättern verletzt. Wohl sahst mein Blut du fliessen, Undankbarer, und hilfst mir nicht jetzt.

4.

Não me atireis com pedrinhas, Que estou a lavar a louça. Atirae-me ao coração, Onde a minha mãe não ouça!	Wie Geschirr ich musst abwaschen, Hast mit Steinchen mich gestört. Ziel mir lieber nach dem Herzen, Wo die Mutter es nicht hört!

6.

Não me atires com pedrinhas A' barra da minha sáia; Atira-me com beijinhos A' face da minha cara.	Auf die Kante meines Rockes Sollst mit Steinchen nicht anspielen; Doch mit Küsschen auf die Wange, Ins Gesicht, darfst du wohl zielen.

7.

Não m'arremesses pedrinhas Ao galão do meu saiôto; Que meu pae não me criou Para garotos do Porto.	Du sollst nimmer Steinchen werfen An den Saum von meinem Rock; Denn für Portos Strassenbuben Mich der Vater nicht erzog.

1) [H. Gaidoz, La réquisition d'amour et le symbolisme de la pomme (Annuaire de l'École pratique des hautes études 1902, 5—33. Paris, Imprimerie nationale 1901). Der um die Volkskunde hochverdiente Verfasser weist hier die Sitte, einem Jünglinge durch Zuwerfen eines Apfels ein Liebeszeichen zu geben, in der irischen Sage von Condla dem Roten und einer Fee (im Lebar na h-Uidhre, 11. Jahrh.), im griechischen und römischen Altertume ('Malo me Galatea petit'. Vergil, Ecl. 3, 64), sowie bei den Mädchen von Tahiti nach und zieht auch christliche Darstellungen der Jungfrau Maria heran, auf denen diese im Gegensatze zu dem Apfel der Eva die gleiche Frucht in der Hand hält. Vgl. dazu noch Becker-Göll, Charikles 1, 293. E. Rohde, Der griechische Roman 1876 S. 46. Oben 4, 462.]

10.

Atiraste ao meu peito
C'uma laranja redonda;
Vos comigo não casaes,
Para mangação já bonda.

Von dir die runde Orange
Zwar an die Brust mir fiel:
Doch mich wirst du nicht freien,
S'ist der Fopperei schon zu viel.

Aus einer Romanze vom Cid, in Tras os Montes gehört:

Metteu a mão (a) el bolsilho,
Maçãs d'ouro lh'atirava . . . .

Tat die Hand in die Tasche,
Goldne Äpfel ihr warf . . . .

b) Unbedachte Würfe ins Fenster.

13.

Atirei c'uma laranja
A' janella do meu bem,
Ai Jesus, que fui fazer?
Amar sem saber a quem.

Die Pomranze tät ich schleudern,
Wo der Liebsten Fenster gehn,
Ach Jesus, was hab ich begangen?
Lieben, ohn zu wissen, wen.

16.

Atirei com balas de oiro
A janella do morgado.
Acertei na morgadinha!
Ai Jesus, que sou culpado.

An das Fenster unsres Herren
Warf ich Kugeln jüngst von Golde.
Jesus, musst ich schuldig werden!
Traf die Gutsherrin, die holde.

c) Die rollende Citrone hält an der rechten Stelle an.

18.

Atirei co'o limão verde,
A' tua porta parou.
Quando o limão te quer bem,
Que fará quem o deitou!

Ich warf mit der grünen Citrone,
Bis sie anhielt vor deiner Tür.
Wenn schon die Citrone dich lieb hat,
Wie erst ich, der geworfen sie dir!

21.

Deitei o limão correndo,
A tua porta parou.
Olha a graça do limão!
Parece que adivinhou.

Hab die Limone laufen lassen,
Bis sie an deiner Tür ganz matt.
Schau diese schelmische Limone!
S scheint, dass sie was erraten hat.

d) An den Wurf wird ein neuer Gedanke angeknüpft.

24.

Botei a laranja ao ar
Lá do ar ao chão cahiu.
Quis fallar ao meu bem
Minha mãe não consentiu.

Ich warf die Orange in die Höhe,
Sie fiel auf den Boden zu Ruh,
Wollt gerne mein Liebchen sprechen,
Doch gab es Mutter nicht zu.

26.

Atirei co'a laranja ao ar,
Atirei, e não quis subir.
Quem tem amores com Anna
Vae ao ceu e torna a vir.

Hab die Pomranze in die Luft geschleudert,
Zu steigen ist ihr nicht geglückt.
So kehrt, wer mit Anna in Lieb ist,
Vom Himmel zur Erde zurück.

30.

Deitei o limão correndo,
Correndo foi ao Brasil.
Quem por mim perdia o somno,
Já póde agora dormir.

So warf ich die roll'nde Limone,
Dass bis nach Brasilien sie lief.
Drum mag jetzt ganz ruhig schlafen,
Wer meinetwegen nicht schlief.

36.

Atirei c'uma azeitona
A's muralhas de Marvão,
Apanhei a malva-roxa
Fechadinha em botão.

Ich warf mit einer Olive
Nach Marvãos Mauern hin,
Traf die veilchenblaue Malve,
Die noch in der Knospe drin.

37.

Atirei c'um lirio ao ceu,
E cahiu-me um cravo aberto.
Cada qual é p'ra o que nasce:
Não ha dictado mais certo.

Warf die Lilie auf zum Himmel,
Fiel 'ne Nelke mir zurück.
So spricht Wahrheit auch das Sprichwort:
Jeder macht sich sein Geschick.

38.

Atirei co'o lirio ao lirio,
Atirei co'o lirio ao ceu.
Voltou o lirio p'ra baixo
E cahiu no meu chapeu.

Ich warf mit der Lilie die Lilie,
Zum Himmel warf ich sie gut.
Da kam die Lilie herunter
Und fiel in meinen Hut.

40.

Atirei c'um ai ao ceu,
Quebrei o pé ao damasco.
Não faças conta comigo,
Qu'eu comtigo não na faço.

Zum Himmel schickt ich den Seufzer,
Brach an der Aprikose den Fuss.
Nun rechte nicht immer mit mir du,
Dass mit dir ichs nicht tun muss!

II. Beide Liebenden werfen sich etwas zu.

42.

Atiraste-me, atirei vos,
Encontraram-se as pedradas.
São pedradinhas d'amores . . . .
Venham mais amiudadas.

Ihr warfet mich, ich warf auf euch;
So trafen die Steine zusammen.
Steinwürfe waren's der Liebe . . . .
Und sind nun verdoppelt beisammen.

43.

Atirei, tu atirastes,
Ajuntaram-se as pedrinhas.
Quando se as pedras ajuntam,
Que farão nossas fallinhas.

Ich warf dich, du warfest mich,
Es sind die Steinchen verbunden.
Wie könnten wir heimlich erst flüstern,
Wenn Steinchen schon sich gefunden!

44. Aus einer Romanze:

Atirava-se um ao outro
Com pedrinhas de crystal.

Der eine warf den andren
Mit Steinchen aus Kristall.

Charlottenburg. Marie Abeking.

Moritz Lazarus †.

Am 15. April 1903 ist Moritz Lazarus in Meran gestorben, wo er schon seit längerer Zeit in einsamer Stille gelebt hatte, fern von der Universität, dem angeregten geistigen Leben, den mannigfachen Berührungen, die dieser durchaus grossstädtisch angelegten Natur Bedürfnis und Glück gewesen waren. Dies durch Krankheit dem Greis aufgezwungene Exil hatte ihn der Erinnerung der Lebenden rasch entzogen; und es ist Gefahr vorhanden, dass die schnelle Entwickelung der Wissenschaft auch gegen das, was dieser Typus einer früheren Epoche einst bedeutete, ungerecht macht.

Moritz Lazarus war am 15. Sept. 1824 in Filehne geboren; er hat selbst gemeint, dass die Lage seines Heimatstädtchens an der Grenze dreier charakteristisch verschiedener Provinzen: Posen, Westpreussen und Brandenburg, seinen Blick früh auf das Problem der Völkerpsychologie gelenkt habe. Der Sohn eines Rabbiners, der in früh erwachtem Interesse Geschichte, Naturwissenschaft, Jurisprudenz, besonders aber Philosophie studierte, musste auch auf das eigentliche Hauptthema aller seiner Studien: das Verhältnis des einzelnen zur Gesamtheit, bald durch eigene Erfahrungen hingelenkt werden. Diese Gunst des Schicksals, interessante Probleme an sich selbst als einen typischen Fall studieren zu können, hat doch

auch ihre Schattenseiten. L. neigte stets dazu, die eigenen Erfahrungen als genügende Basis allgemeiner psychologischer Erkenntnisse anzusehen. Auch hat ihn sicher gerade dies Herbart zu seinem entscheidenden Meister wählen lassen, dass er in ihm (Zeitschr. f. Völkerpsychologie 5, 147) den eigentlichen Begründer der „psychologischen Untersuchung des Selbstbewusstseins“ sah.

Schon 1850 trat der Jüngling mit einer politisch-ethischen Schrift hervor: „Die sittliche Berechtigung Preussens in Deutschland“, in der er (nach Achelis' Worten) „prophetisch die glorreichen Erfolge des Jahres 1866 voraus verkündete und ethisch begründete“. Wie er zeitlebens ein begeisterter Patriot voll eifriger Teilnahme am politischen Leben blieb, so verharrte er auch in dieser von Schlosser, Dahlmann und in letzter Linie von seinem Liebling und Vorbild Schiller begründeten Richtung, Moral und Politik zu verbinden. In diesem Sinne trat er während der Septennatskämpfe mit einer Flugschrift voller politischer Subjektivität hervor, und in diesem Sinne behauptete er in dem chargierten Charakterbild des Propheten Jeremias (1894), seinem letzten abgeschlossenen Buche: „Er fordert nicht bloss Moral in der Politik, sondern Moral als Politik.“ Zu bewundern bleibt doch, dass gerade dieser ethische Gesichtspunkt ihn an dem Preussen der Reaktionszeit nicht irre werden liess.

1860 wurde L. als Professor der Psychologie an die Universität Bern berufen; diese Zeit, der er in Rektoratsreden und öffentlichen Vorträgen ein Denkmal stiftete, bedeutete den Höhepunkt seines Lebens, wie die Schrift 'Das Leben der Seele' (zuerst 1856—59) und die mit Steinthal gemeinsam unternommene Begründung der 'Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft' (1860) den seines wissenschaftlichen Wirkens. Es wäre vielleicht besser gewesen, wenn die kleinere Stadt und Hochschule ihm länger Zeit zur Vertiefung und Ausdehnung seiner Studien gelassen hätte. Er wurde aber 1866 an die Kriegsakademie nach Berlin berufen — eine glänzende Stellung, in der er auch den späteren Kaiser Friedrich III. zum Hörer hatte. In dem geistigen Leben des damaligen, höchst angeregten und strebsamen Berlin spielte der feine Mann mit seiner eigentümlichen, durch eine gewisse Vornehmheit temperierten Liebenswürdigkeit eine grosse Rolle. Es war die Blütezeit der gemeinverständlichen wissenschaftlichen Vorträge, die Periode, in der die bis dahin exklusive Gelehrsamkeit und der lange nur politischen Interessen offene Bürgerstand mit ehrlichstem Hoffen sich zu verstehen und zu verbrüdern suchten. Der Kampf gegen alle 'Rückständigkeit' war die geheime Parole aller. In der Physiognomie dieser von unserer realpolitischen Aera mit offenherziger Ungerechtigkeit beurteilten Zeit bildet L.s Gestalt einen charakteristischen Zug. Es war in dem aufgeklärten, aber seiner Abstammung getreuen Rabbinersohn etwas von der Art der Abbés aus der Zeit der Enzyklopädisten, von der liebenswürdigen Eleganz des Ausdrucks, dem Geschick zu glänzen, der Überschätzung der Form. Er trat, wie Moriz Carriere in München oder Jürgen Bona Meyer in Bonn (beides seine Freunde, während Karl Rosenkranz in Königsberg und J. E. Erdmann in Halle eine ältere Generation Gelehrter repräsentierten) gleichsam als der offizielle Gesandte der Weltweisheit am Hof der bürgerlichen Weltanschauung auf und besass zugleich etwas von der Würde, mit der einst Moses Mendelssohn das gebildete Judentum innerhalb der Gemeinschaft der Vernunftheiligen repräsentiert hatte. Sein Hauptwerk, das 'Leben der Seele', verfolgte ähnliche Ziele wie Lotzes etwa gleichzeitiger, freilich viel bedeutenderer 'Mikrokosmus': die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung sollten in schöner Form zum Gemeingut der Gebildeten ausgeprägt werden, eine Laienbibel, wie jene Epoche bis zu D. Fr. Strauss 'Altem und Neuem Glauben' deren mehrere in charakteristischer Folge schuf.

Aber mit dieser beneidenswerten Stellung waren wissenschaftliche und ethische Gefahren verbunden. Wissenschaftliche: seit Berlin hat L. sein Wissen im wesentlichen als abgeschlossen behandelt und 'mit täuschungsvoller Sicherheit' (wie er Ztschr. f. Völkerpsychol. 3, 426, Anm. von Hegel sagt) geglaubt, mit dem einmal Erarbeiteten lebenslänglich auskommen zu dürfen. Als von aussen her ihm spät noch einmal eine grosse Aufgabe historisch-philosophischer Forschung gestellt wurde, hat der gealterte Mann die Darstellung der 'Ethik des Judentums' (Bd. I 1898) weder äusserlich noch (nach dem Urteil berufener Kenner) innerlich zu vollenden gewusst. — Und ethisch: der Gefahr einer gewissen Schönrednerei, eines gewandten Umgehens der tiefsten Probleme, eines bedenklichen Übersehens der neuen Entwickelungen vermochte er so wenig wie Carriere und weniger noch zu entgehen; von den 'Idealen Fragen' zu 'Treu und Frei' (1887) liegt diese Verflachung in der populären Behandlung philosophischer Fragen offen zu Tage.

Seine dauernde Bedeutung liegt in der Tat, derentwegen ihm an dieser Stelle eine ausführliche Würdigung zukommt: in der Begründung oder, wie ich lieber sagen möchte, in der Förderung der 'Völkerpsychologie'.

L. hatte in Berlin den fast genau gleichaltrigen jungen Sprachforscher und Philosophen H. Steinthal kennen gelernt, der aus den gleichen Verhältnissen wie er selbst zu den gleichen Zielen strebte: ohne Untreue gegen die ererbte Eigenart in das Wesen des deutschen Denkens und in die Betätigung des deutschen Idealismus aufzugehen. Im übrigen war die Natur des leidenschaftlich suchenden, unermüdet arbeitenden, rücksichtslos kämpfenden Nachkommen einer rein idealistischen Zeit von der L.s so verschieden, dass trotz der engen verwandtschaftlichen Bande, die beide bald verknüpften — Steinthal heiratete L.s treffliche Schwester — ihre langjährige Freundschaft kaum verständlich schiene, wäre nicht für Steinthal noch die warmherzige Empfindung der Dankbarkeit dazugekommen: L. hatte ihm die Bekanntschaft mit Herbart vermittelt, dessen kühl analysierende Methode für die gärende Heftigkeit seiner Gedankenarbeit noch wichtiger ward als seine gleichmässige Art, die Probleme anzufassen, für L.s formalistische Neigung. — Im lebendigen Gedankenaustausch ging den beiden jungen Forschern die Idee einer neuen Wissenschaft auf, die die Rätsel lösen sollte, von denen sie persönlich gequält wurden: die Probleme der individuellen Verschiedenheit der Kollektivpersönlichkeiten. Montesquieu, Herder, vor allem aber W. v. Humboldt waren die Vorläufer, an denen doch eine strenge Methodik und besonders ein umfassender Arbeitsplan noch vermisst wurde. L. kam vorzugsweise von der Beobachtung des sozialen Lebens, der Sitte und der Geschichte, Steinthal von der des geistigen Zusammenlebens, Sprache, Mythologie und Volkspoesie. Psychologie und Logik waren beiden die wichtigsten Werkzeuge der Bearbeitung. So entstand das grossartig zu nennende Programm einer neuen Disziplin, deren viel angefochtene Berechtigung neuerdings wieder durch Wundts grosses Werk erhärtet worden ist. Die 'Einleitenden Gedanken über Völkerpsychologie' (Ztschr. f. Völkerpsychol. 1, 1) sind das gemeinschaftliche Werk von L. und Steinthal. Im übrigen stellte sich die Arbeitsteilung im Anfang wohl fast wie nach den Worten der Bibel zwischen Moses und Aaron: Steinthal legte die Worte in den Mund des Bruders, der für ihn zum Volke redete. Der Tiefere der beiden hatte lange mit einer gewissen Schwerfälligkeit des Ausdruckes zu ringen, die den Gewandteren als bedeutender erscheinen liess; doch soll keineswegs geleugnet werden, dass der geistreiche Mann auch selbst anregende Ideen und ideenreiche Anregungen gab. Nur ermüdete ihn die Einzelarbeit bald. Während Steinthal die Hefte der Zeitschrift mit jenen Aufsätzen über das Epos, zur Religionsphilosophie, zur Volksdichtung füllte, die in

der neueren Forschung überall nachwirken, schrieb L. nur noch in den beiden ersten Bänden zwei Aufsätze allgemeineren Inhalts: über die Verdichtung des Denkens in der Geschichte (2, 54) und, besonders charakteristisch, über das Verhältnis des einzelnen zur Gesamtheit (2, 393), denen er dann rasch 'Synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie' (3, 1f.) folgen liess, sowie den damit eng zusammenhängenden Vortrag 'Über die Ideen in der Geschichte' (3, 385). Fast überall gilt, was er einmal (3, 41, Anm.) selbst bemerkt: dass diese Abhandlungen weniger darauf gerichtet sind, immer neue Tatsachen in die Betrachtung einzuführen, als vielmehr denselben immer neue Gesichtspunkte der psychologischen Behandlung abzuringen. Steinthal eroberte fortwährend neue Tatsachen; L. ging eilig zur Synthese und neuen Beleuchtung der gegebenen. — Mit dem Aufsatz 'Zur Lehre von den Sinnestäuschungen' (5, 113) verschwindet er dann (von Rezensionen abgesehen) so gut wie ganz aus der Zeitschrift.

Er ist deshalb doch so gut wie Steinthal unter den Vätern der neuen Disziplin zu nennen. Hat die Zeitschrift in ihren 19 Bänden ein reges geistiges Leben erweckt, junge Forscher, wie Cohen, B. Delbrück, Dilthey, Laband, Paulsen, Ad. u. L. Tobler und viele andere in den Kosmos ihrer Probleme eingeführt und mehr noch als ein grosses Tatsachenmaterial einen bedeutsamen Gedankenvorrat aufgespeichert, so gebührt dem anregenden Vermittler zwischen Einzelforschung und Völkerpsychologie dafür so gut ein dauernder Dank wie dem selbständiger schaffenden Denker. L. hat auch die allgemeine Haltung dieser mit Unrecht vielfach vergessenen Arbeiten beeinflusst: jene damals herrschende illustrierende Methode, als deren glänzendstes Beispiel Vischers Ästhetik dasteht, ging vorzugsweise aus seinen Aufsätzen in sie über. Eine gute, auch äusserlich anschaulich gemachte Disposition orientiert über die Hauptgedanken, die gern (vgl. etwa 3, 55 oder 3, 461) mit bestimmten Zahlen zusammengefasst werden; Einzelbeispiele, am liebsten aus dem aktuellen Leben, werden in Anmerkungen (z. B. in den 'Synthetischen Gedanken') oder auch im Text wirksam eingefügt. In dem 'Leben der Seele' oder den 'Reizen des Spiels' (1883) überwuchert zeitweilig die illustrierende Anekdote fast den Gedankengehalt; im ganzen lag in dieser Methode doch eine gesunde Warnung vor dem Verschwebeln ins All. L. selbst hat die wissenschaftliche Anekdote meisterhaft gehandhabt; was weiss er etwa (3, 463) der Prozesssucht der Bauern zur Beleuchtung ihres Seelenlebens abzugewinnen! Ein gewaltsames Anknüpfen an Tageserscheinungen (etwa 3, 15 über die Gelehrtenversammlungen) bleibt allerdings nicht aus.

Als durch die allgemeine Entwickelung der Wissenschaft diese Tendenz auf das Konkrete, auf Empirie und Einzelbeobachtung immer mächtiger wurde, fand die 'Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft' ihre natürliche Ablösung in der Zeitschrift unseres neu gegründeten Vereins. L. unterhielt zu ihm keinerlei Beziehungen: er war schon aus seinem Wirkungskreise ausgeschieden, in dem Steinthal, auch dem Verein für Volkskunde als Stifter zugehörig, bis an seinen Tod beharren konnte.

Man darf aber die Freundschaft, die zwei Menschenalter hindurch beider höchstes Glück war, nicht dem einen nachträglich zum Verhängnis werden lassen. Wenn man früher von den 'Dioskuren' der Völkerpsychologie sprach, so spottete wohl ein boshafter Kritiker: es sei allerdings auch von ihnen nur einer unsterblich. Die wissenschaftliche Nachwirkung L.s kann in der Tat mit der Steinthals nicht verglichen werden, als dessen Schüler sich neben Philosophen und Ethnologen auch Philologen, wie Wilhelm Scherer und Hermann Paul, bekannt haben. Aber ohne L. würde auch Steinthals Arbeit zu solcher Wirksamkeit nicht gelangt sein.

Der geistreiche Weltweise war zum Organisieren, zum Erwecken von Interesse, zum Formulieren des Programms wie geschaffen; und wo die Volkskunde über blosse Materialsammlung sich zu höheren Ideen erhebt, wird sie eine gewisse Beziehung zu seinen Forderungen nie verleugnen dürfen und wird sich durch seine Anregungen noch lange Zeit befruchten lassen können.

Berlin. Richard M. Meyer.

Berichte und Bücheranzeigen.

Deutsche Volkskunde im Jahre 1902.[1])

Die 'Volkskunde als Wissenschaft' ist auch auf deutschem Boden im Aufstieg begriffen. Sie erobert sich landschaftlich und sachlich von Jahr zu Jahr neue Gebiete und erfreut sich in immer gesteigertem Masse der fördernden Mitarbeit wissenschaftlich berufener Forscher. Zwar haben im Jahre 1902 zwei volkskundliche Zeitschriften, die 'Blätter für pommersche Volkskunde' (redigiert von O. Knoop und A. Haas) und 'Ons Volksleven' (redigiert von Joz. Cornelissen und J. B. Vervliet), die erste mit dem 10., die letztere mit dem 12. Jahrgange, ihr Erscheinen eingestellt; dafür aber sind an anderen Brennpunkten deutschen Lebens neue Vereinigungen entstanden, die den wissenschaftlichen Betrieb der Volkskunde sich zur Aufgabe gesetzt haben, in München der 'Verein für Volkskunst und Volkskunde', in Tübingen die 'Württembergische Vereinigung für Volkskunde', in Göttingen der 'Verein für niederdeutsche Volkskunde'. Alle drei Vereine beginnen mit ihren Publikationen erst im Jahre 1903. Noch bedeutsamer aber und erfreulicher als diese Ausdehnung des Forschungsgebietes ist die wahrzunehmende Vertiefung der Forschung, indem einzelne Zeitschriften der Volkskundevereine einen energischen Anlauf nehmen, die rohe Sammlung oder vergleichende Zusammenstellung des volkskundlichen Materials durch historisch-kritische Bearbeitungen zu ergänzen. Vorbildlich eröffnet damit besonders die hessische Vereinigung für Volkskunde die neue Reihe ihrer Publikationen.[2])

Die Gründung neuer Volkskundevereine, dazu auch die Nötigung, zu der als Programm auftretenden Schrift E. Hoffmann-Krayers 'Die Volkskunde als Wissenschaft' Stellung zu nehmen, hat es verursacht, dass im Jahre 1902 hauptsächlich theoretisch-methodische Fragen der Disziplin in den Vordergrund getreten sind. Neben zahlreichen meist zustimmenden, zum Teil ablehnenden Besprechungen der genannten Schrift erörtern mehrere selbständige Aufsätze die Hauptprobleme der Volkskunde, ohne dass jedoch ein entscheidender Abschluss gefunden worden wäre. Ihre gegensätzlichen Anschauungen darüber, ob die im Gemeinschaftsleben zu beobachtenden gemeinsamen Züge der Sitte, des Aberglaubens, der Denkart usw. im wesentlichen auf individuelle Agentien zurückgeführt oder als gesetzmässige Erscheinung des sozialen Organismus nach Analogie des Verhältnisses von Leib und Geist des Einzelorganismus erklärt werden müssen[3]),

---

1) Vgl. oben 12, 354–360 über das Jahr 1901.
2) Hessische Blätter für Volkskunde. 1. Bd. Leipzig, B. G. Teubner. 1902.
3) Vgl. oben 12, 355.

führen E. Hoffmann-Krayer[1]) und A. Strack[2]) des weiteren aus. Eingehender vertritt letzterer seinen Standpunkt in einem eigenen programmatischen Aufsatz über Wesen und Aufgabe der Volkskunde. Volkskunde ist ihm die 'Erforschung, Darstellung und Erklärung aller Lebensformen und geistigen Äusserungen, die aus dem natürlichen Zusammenhang eines Volkes unbewusst hervorgehen und durch ihn bedingt sind'.

Ein andrer Hauptpunkt der Diskussion ist die Frage nach dem Objekt der wissenschaftlichen Volkskundeforschung, ob vulgus, d. i. die kulturlose oder wenigstens ihrem Kern nach von höherer Kultur nicht beeinflusste breite Volksmasse, oder populus, d. i. das stammheitlich abgeschlossene Volk als Kultureinheit, ganz abgesehen davon, aus welchen Quellen sein gegenwärtiges geistiges Leben geflossen ist. In diese Fragestellung spielt übrigens noch ein ganz anderes Moment hinein. Wo das Augenmerk nur auf das vulgus sich beschränkt, da räumt man gemeinlich der 'Volkskunde' auch nur den Rang einer Hilfswissenschaft der Philologie ein. Die primitiven Sitten und Vorstellungen der Gegenwart sollen vornehmlich dazu dienen, durch greifbare Anschaulichkeit Sitte und Vorstellungen vergangener Zeiten verständlich zu machen und damit in letzter Linie einen modernen Kommentar zu den philologisch behandelten Literaturdenkmalen abzugeben. Wo dagegen der populus als das Objekt der Volkskunde aufgefasst wird, beabsichtigt diese, die Darstellung eines national abgeschlossenen Gemeinschaftslebens der Gegenwart auf geschichtlicher Grundlage zu geben, und erhebt damit zugleich den stolzen Anspruch, auch alle Äusserungen des geistigen Lebens, also auch Literatur und Kunst, in ihre Forschung und Darstellung einzuschliessen. Den ersteren Standpunkt vertritt nach beiden Seiten hin A. Dieterich in seinem Vortrage „Über Wesen und Ziele der Volkskunde"[3]), den letzteren O. Brenner in der Erörterung der Thesen des Vereins für sächsische Volkskunde.[4]) Dass hierin genügende Klarheit noch nicht geschaffen ist, zeigt auch das Schwanken in der Benennung der volkskundlichen Vereine. Der 'Verein für bayerische Volkskunde' kann sich wohl zum Ziele setzen, den stammheitlich abgeschlossenen bayerischen Volksorganismus nach seinen gesamten äusseren und inneren Lebensformen zu erforschen, die schlesische oder schweizerische Gesellschaft für Volkskunde dagegen will sich, wie der Name besagt, darauf beschränken, einerseits aus dem deutschen Volksleben des betreffenden Gebietes Beiträge zur allgemeinen deutschen Volkskunde und aus den durch das Zusammenleben verschiedener Nationen erwachsenen sozialen Verhältnissen Material für die Volkskunde überhaupt beizubringen, andrerseits durch volkskundliche Tatsachen der Gegenwart geschichtliche und literarische 'Anschauung' zu fördern. Dass die 'Blätter für hessische Volkskunde' sich in die 'Hessischen Blätter für Volkskunde' umgewandelt haben, hat seinen Grund nach dem Geleitwort zwar darin, dass sie sich nicht nur in den Dienst der Erforschung des hessischen Volkslebens stellen, sondern auch der Klärung der grossen Probleme der Volkskunde zuwenden wollen, aber zugleich zeigen hervorragende Aufsätze gerade dieses ersten Jahrganges, in welcher Art volkskundliche Tatsachen der Gegenwart zur Erhellung kulturgeschichtlicher oder literarischer Fragen verwertet werden können. In Summa: Schon die Namen unserer volkskundlichen Vereine und ihrer publizistischen Organe zeigen, dass die Wissenschaft der Volks-

1) Hess. Bl. f. Volksk. 2, 57—64.
2) Ebd. 2, 64—76. 1, 160—166. 1, 149—156.
3) Hess. Bl. f. Volksk. 1, 169—194.
4) Beil. z. Allgem. Ztg. No. 238. Kbl. d. Gesamtvereins der deutschen Gesch.- und Altert.-Vereine 51, 42—45.

kunde noch immer zwischen den beiden Aufgaben schwankt, entweder als Hilfsdisziplin im Dienste der Kultur- und Literaturgeschichte zu stehen oder als selbständige Disziplin die Erforschung und Darstellung des Gesamtlebens eines Stammes [und in weiterem Aufbau eines Volkes, ja der menschlichen Gesellschaft überhaupt] zu umfassen.

Grössere, zusammenfassende Gesamtdarstellungen hat das Jahr 1902 nicht zu verzeichnen. Kleinere, zum Teil zufällig zusammengeraffte Beiträge sind in den verschiedenen Zeitschriften zerstreut.[1]) Es wäre sehr zu wünschen, dass die Herausgeber der Zeitschriften, wo es sich nicht um grössere Gesamtdarstellungen handelt, entweder diese Mitteilungen nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet publizierten oder wenigstens durch umfassende Sachindices die Benützung erleichterten. In der gegenwärtig beliebten Art der Mitteilung als 'Volkskundliches aus ....' oder 'Zur Volkskunde aus .....' gehen die meisten der hier jeweilen zusammengewürfelten volkskundlichen Tatsachen der wissenschaftlichen Ausnützung verloren.

Erhöhtes Interesse wendet sich der Beschaffung volkskundlichen Materials aus älteren Perioden zu. Namentlich A. E. Schönbach hat damit in seinen Forschungen über Berthold von Regensburg einen vorbildlichen Anfang gemacht. In gleicher Richtung bewegte sich sein Aufsatz 'Zeugnisse zur deutschen Volkskunde des Mittelalters.[2]) Ihm schloss sich S. Singer[3]) an, indem er mit gutem Griff in einem Lied aus Heinrich Wittenweilers „Ring“ ein noch jetzt in mancherlei Umformungen nachlebendes Gesellschaftsspiel entdeckte.

Wir wenden uns nun einzelnen Gebieten der Volkskunde zu.[4]) Auf dem Gebiete der Ortssage ist auch im Berichtsjahre wie im Vorjahre nur wenig gesammelt worden, meist nur unbedeutende Nachträge zu früheren grösseren Sammlungen. So einige Spuksagen aus Pommern[5]), Siebenbürgen[6]) und Schlesien[7]), die letzteren dadurch von einiger Bedeutung, dass in ihnen der Zusammenhang der Seele des Toten mit den umgehenden Spukgestalten unmittelbar zu erkennen ist. Lokalsagen ver-

1) Ich verzeichne hier einige bedeutendere Beiträge: Hessen: H. Haupt, Aus K. Bernbecks Sammlungen zur oberhessischen Volkskunde. Hess. Bl. f. Volksk. 1, 4—18. — Sachsen: W. C. Pfau, Rochlitzer Einzelheiten aus der Volkskunde. Mitteil. d. V. f. sächs. Volksk. 2, 309—312; F. Tetzner, Werdauer Altertümer, ebd. 2, 315—318. 341—346. 356—366. — Schlesien: H. Koelling, Absonderliche Sitten, Gebräuche und Anschauungen des oberschlesischen Volkes. Mitteil. d. schles. Ges. f. Volksk. 9, 74—85. — Rheinlande: Th. Wolf, Volksleben an der oberen Nahe, oben 12, 308—316. 418 bis 429. — Pfalz: C. Kleeberger, Volkskndliches aus Fischbach in der Pfalz. Kaiserslautern, H. Kayser. — Schweiz: A. Zindel-Kressig, Volkstümliches aus Sargans, Schweiz. Archiv f. Volksk. 6, 30—42. J. Häberlin-Schaltegger, Aus dem Thurgauischen Volksleben, ebd. 6, 140—154. S. Meier, Volkstümliches aus dem Frei- und Kelleramt, ebd. 6, 110—135. — Östreich: J. Bacher, Von dem deutschen Grenzposten Luzern, oben 12, 172—179. A. John, Ans Altteger. Unser Egerland 6, 30—33. G. Habermann, Volkskundliche Ausstellung in Franzensbad, ebd. 6, 39 f. — Nicht unerwähnt soll bleiben, dass mit dem 21. Heft das treffliche Werk von K. Reiser, Sagen, Gebräuche und Sprichwörter des Allgäus (Kempten, J. Kösel) seinen Abschluss gefunden hat.

2) Oben 12, 1—14.

3) Schweiz. Archiv f. Volksk. 6, 184—199.

4) Ans äusseren Gründen sind auch dieses Mal Tracht und Wohnung ausgeschlossen, dagegen Ortssage und Märchen mit aufgenommen worden.

5) A. Haas, Bl. f. pomm. Volksk. 10.

6) J. Roth, Siebenb. Korresp. Bl. 25.

7) Stäsche, Mitteil. d. schles. Gesellsch. f. Volksk. 9, 5 f. Wahner, ebd. 9, 22—25. A. Bartsch, ebd. 9, 26 f. Kühnau, ebd. 9, 49—53.

schiedenen Inhalts wurden noch aus der Magdeburger Gegend[1]), aus Thüringen[2]), vom Rhein[3]), der Schweiz[4]) und Östreich[5]) beigebracht. Eine selbständige Sammlung lieferte L. Zapf in seinem hüschen Waldsteinbuch[6]), während die Auswahl thüringischer Sagen von R. Thiele[7]) und Fritz Lehmensiek[8]) weniger wissenschaftlichen als unterhaltlichen und pädagogischen Interessen dient. Zu einer wissenschaftlichen Bearbeitung des Sagenmaterials sind nur schwache Anläufe vorhanden. G. A Müller[9]) legte die geschichtliche Grundlage der oldenburgischen Sage von der „Braut von Fickensholt“ klar, wonach in der Tat am 6. Oktober 1669 ein Junker gerade an seinem Hochzeitstage plötzlich starb. Die Sage hat daraus ein ganzes Eifersuchtsdrama gebildet. In anderer Richtung versuchte W. Krebs[10]) die geologischen und meteorologischen Grundlagen einiger Thüringer Seesagen festzustellen. Derartige Untersuchungen wären für die Erkenntnis des Werdens der Sagen sehr förderlich, da durch Konstatierung der historischen und naturkundlichen Grundlagen der Sagen allein bestimmt werden kann, was in der Sage davon ausgehender Gemütsreflex und was Zutat durch fliegende Motive (und literarische Komposition) ist; den durch R. Petsch begonnenen Untersuchungen über den Stil des Märchens könnten sich mit Aussicht auf guten Erfolg Untersuchungen über beliebte Motive im Märchen an die Seite setzen. Es würden sich da wohl gewisse internationale Übereinstimmungen und gesondert nationale Verschiedenheiten in der Vorliebe für fröhlichen oder traurigen Ausgang, für Bestrafung oder Triumph des Schlechten usw. herausfinden können, natürlich das alles auf Grund genauer, vergleichender Beherrschung dieser wandernden Märchenstoffe. Leider führt der von Marie Luise Becker in ihrem sonst liebenswürdigen Vortrage „Die Liebe im deutschen Märchen“[11]) in dieser Richtung unternommene Versuch zu keinem Ziel, da hier jegliche Orientierung darüber fehlt, was an den hübsch auseinandergehaltenen Gruppen der verschiedenen Liebesmotive spezifisch den deutschen Fassungen eigentümlich ist. Mehr auf das Gebiet der Literaturgeschichte als der Volkskunde weisen die Untersuchungen E. Bleichs[12]) über die Musäusschen Märchen, während R. Sprenger[13]) zum Hänsel und Gretel-Märchen eine lettische Parallele beibrachte und E. Binder[14]), eine reiche Anzahl selbständiger Varianten zu dem Typus „Die kluge Bauerntochter“ (R. Köhler, Kl. Schr. 1, 445 f.) aus dem magyarischen Märchenschatz zusammenstellte. Neue Märchen wurden aus dem Elsass[15]) beigebracht, sonst nur

---

1) W. Schmidt, Geschichtsbl. f. Stadt u. Land Magdeburg 36, 319—332.

2) R. Reichhardt, oben 12, 66—72.

3) H. Maurer, Mannheimer Gesch. Bl. 1902, 9—12. Peter Zirbes, Eifelsagen und -Geschichten. 4. Aufl. Koblenz, W. Groos.

4) A. Sprenger, Schweiz. Arch. f. Volksk. 6, 136—140 (weisse Frauen, Zwerge).

5) E. Ruzersdorffer, Zs. f. öst. Volksk. 8, 12—17. Deutsche Volksk. a. d. östl. Böhmen 1, 47—51; 126—128. 2, 25—31; 117-124; 217—222.

6) Hof, R. Lion. 94 S.

7) Erfurt, C. Villaret. IV, 96 S. 1,75 Mk.

8) Leipzig, H. Bredt. VIII, 90 S. 1 Mk.

9) Westerstede in Oldenburg, E. Ries. 63 S.

10) Globus 81, 63 — Vgl. auch: Aus der Werkstätte der sagenschaffenden Volksphantasie. Zs. f. östr. Volksk. 8, 34—37.

11) Leipzig, Hermann Seemann Nachfolger (1901). 87 S.

12) Archiv f. d. Stud. d. n. Spr. 108 u. 109.

13) Ztschr. f. d. Unterricht 16, 372 f.

14) Egyetemes philologiai közlöny 26, 515—521.

15) Jahrb. f. Gesch., Spr. u. Lit. Elsass-Lothr. 18, 206—212 (G. Martzolff).

von der Peripherie des deutschen Stammlandes.[1]) An wissenschaftlicher Bearbeitung liegt nur eine Studie von A. Mayer[2]) über das Neunkindermärchen vor, die ohne auf die bis zur langobardischen Lamissiosage zurückgehende Literatur einzugehen, eine schlesische Lokalisierung aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts beibringt. Doch sei hier auch auf den Vortrag Lazar Sainénu's[3]) verwiesen und auf die Kontroverse des Ref. mit E. Binder[4]) über den Ursprung des magyarischen Volksmärchens vom „Engel und Waldbruder".

Unter Brauch und Sitte sei eine fleissige Programmarbeit von M. Gassner 'Aus Sitte und Brauch der Mittersdorfer'[5]) hervorgehoben, die, aus dem Vollen schöpfend, Geburt, Hochzeit, Tod und Begräbnis in einem siebenbürgischen deutschen Dorfe schildert. Kleinere Beiträge zur Sittenkunde bezogen sich hauptsächlich auf die Hochzeitsfeier.[6])

Reichere Beiträge flossen zur Erforschung des wirtschaftlichen Lebens. G. A. Schuller[7]) entwarf einen Plan zur Neuaufnahme agrarhistorischer Forschungen auf dem Gebiete sächsischer Kolonisation in Siebenbürgen. K. Spiegel[8]) setzte seine Mitteilungen über die Bearbeitung und Verteilung der schmalen Ackerbeete in der Wiesentheider Gegend fort. F. Vogt[9]) lenkte in einer Umfrage die Aufmerksamkeit auf die an landwirtschaftliche Arbeiten geknüpften volkstümlichen Zeitbestimmungen. Über die volkstümlichen Tiernamen, wie überhaupt die Stellung der Tiere in der Anschauung des Volkes handelte für Pommern abschliessend O. Knoop[10]), über die „Eibe in der Volkskunde" E. Lemke[11]). Paul Drechsler[12]) schilderte schlesische Erntegebräuche, A. John[13]) Saat und Ernte im Egerland. Eingehend ist von mehreren Seiten die Bereitung des Hanfs samt Spinnen und Weben dargestellt worden[14]), dabei auch in der Spinnstubenpoesie der besondere Gemütsanteil, den das Volkleben gerade an dieser Arbeit nimmt. Den Zusammenhang der Gebäckformen mit uraltem Opferbrauch legte M. Höfler in einem grundlegenden Aufsatz dieser Zeitschrift klar.[15])

---

1) G. Bundi, Engadiner Märchen. Zürich. 47 S. 4°. (Singer, oben 12, 245). — A. Ritterhaus, Die neuisländischen Volksmärchen. Halle, Niemeyer. L, 457 S. 12 Mk. — G. J. Boekenoogen, Nederlandsche Sprookjes; Volkskunde 14.

2) Mitt. d. schles. Ges. f. Vk. 9, 72—74

3) Oben 12, 371.

4) Siebenb. Kbl. 25, 136—140 und 25, 141 f.

5) Bistritz 26 S.

6) Ausführliche Schilderung mit Angabe der ständigen Reden und Gegenreden brachte der 1. und 2. Band der Deutschen Volkskunde aus dem östl. Böhmen. Kleinere Mitteilungen: Mitteil. d. V. f. sächs. Volksk. 2, 381 f.; Volkskunde 14, 49—54; 126—129. Mitteil. d. Ver. f. Hamburg. Gesch. 22, 32—50. Oben 12, 464—470.

7) Siebenb. Kbl. 25, 45—49.

8) Mitteil. u. Umfr. z. bayer. Volksk. 8 (1 u. 2).

9) Mitteil. d. schles. Gesellsch. f. Vk. 9, 1—3; 29—32.

10) Bl. f. pomm. Vk. 10. Kleinere Mitteilungen noch: Mitteil. d. schles. Ges. f. Vk. 9, 7—10 f.; oben 12, 457—462 (Vogelnamen). Zeitschr. f. öst. Volksk. 8 (5) (Huhn und Ei). Nordböhm. Excurs.-Club 26, 34—45 (Krankheitsnamen der Tiere).

11) Oben 12, 25—38; 187—198.

12) Oben 12, 337—341; 341 f.

13) Unser Egerland 6, 26—30.

14) M. Bartels, Märkische Spinnstuben-Erinnerungen. Oben 12, 73. 180. 316. 415. G. Fient, Hemd und Hose. Schweiz. Arch. f. Vk. 6, 81—92.

15) 12, 430—442. Vgl. auch St Martinsgebäck, Schweiz. Arch. f. Vk. 6, 22—29; St. Nikolausgebäck, oben 12, 80—89; 198—203.

Die religiöse Volkskunde hat aus dem Berichtsjahre mehrere tüchtige Arbeiten zu verzeichnen. Der Publikation E. A. Stückelbergs, Geschichte der Reliquien in der Schweiz[1]), wird Vollständigkeit, Klarheit und konfessionelle Objektivität nachgerühmt. Wertvolle Ergebnisse u. a. auch über den Wandel in der Vorliebe für Vornamen ergeben die Mitteilungen von F. Zinck[2]) und M. Binder[3]) aus den Kirchenbüchern ihrer Dorfgemeinden. A. Bergmann[4]) veröffentlichte die von den Superintendenten eingegangenen Gutachten über die Christmetten, die zu Anfang des 19. Jahrhunderts wegen der dabei überhandnehmenden Volksbelustigungen abgeschafft werden sollten. Die bedeutendste Publikation über den Festkalender ist zweifellos G. Bilfingers Programmabhandlung über das germanische Julfest[5]) worin schlagend der Übergang (antik-)kirchlicher Neujahrsgebräuche auf das Weihnachtsfest nachgewiesen wird. Interessant sind mehrere Mitteilungen über Pfingstbräuche und Kirmesfest, wo in der Wahl der 'Pfingstkönige', 'Schaffner' usw. sich noch deutlich Nachklänge des alten Mailehens darstellen.[6]) Die tiefere religiöse Grundlage dieser Festbräuche und damit im Zusammenhang der „Brüderschaften“ und Jünglingsverbände hat in einem weitausschauenden Aufsatz H. Usener[7]) gezeigt. Sie gehen alle auf die Feier der himmlischen Hochzeit (ἱερὸς γάμος) zurück. Dass durch die Verrückung der Zeit infolge der Fehler des Julianischen Kalenders die Sonnwendfeier vom Johannistag im Mittelalter auf den 15. Juni (St. Veitstag) gerückt war, weist G. Bilfinger[8]) nach und gibt dadurch dem St. Veitstanz (chorea St. Viti) seine richtige Deutung.

Für Aberglauben[9]), Volksmedizin[10]), Hexenglauben[11]) ist sehr wenig beigebracht worden. Doch muss dankend vermerkt werden, dass sachkundige Forschung wenigstens einem Zuge des Aberglaubens erfolgreich nach-

---

1) Zürich. CXII u. 324 S. 10 Fr.

2) Mitteil. d. Ver. f. sächs. Volksk. 2, 366—377.

3) Siebenb. Kbl. 25, 80—82. 93—100.

4) Mitt. d. Ver. f. hess. Vk. 2, 268—270. 302—309.

5) Stuttgart, Kohlhammer. 132 S. 4°. Vgl. Feilberg oben 12, 368 f.

6) Pfingstbräuche: E. Jacobs, Zeitschr. d. Harzvereins 35, 253—259 (aus 1586). O. Scholz, Mitteil. d. schles. Ges. f. Vk. 9, 13 f. F. Hornsinger, Hess. Bl. f. Vk. 1, 137—143. G. Zeller, oben 12, 109 f. Kirchweih: O. Schulte, Hess. Bl. f. Vk. 1, 65—86. Deutsche Volksk. a. d. östl. Böhmen 2, 275—299.

7) Hess. Bl. f. Vk. 1, 195—235.

8) Zs. f. d. Wortforschung 3, 238—241.

9) Aberglaube: Ganzlin, Sächsische Zauberformeln. Progr. Bitterfeld. 24 S. R. Sprenger, Der Diebsfinger. Zeitschr. f. d. Phil. 34, 562. J. Schlecht, Regensburger Augensegen des 10. Jahrh. Zeitschr. f. d. Altert. 46, 303—305 (christlich). — Feuersegen. Bl. f. pomm. Vk. 10, 139 f. Else Roediger, oben 12, 105 f. (aus Rollsdorf b. Höhenstedt). R. Haupt, ebd. 12, 106 f. (Mecklenburg). F. Asmus, Bl. f. pomm. Vk. 10, 66 f. (Pommern). H. Usener, Hess. Bl. f. Vk. 1, 2—4. Planitz, Mitt. d. V. f. sächs. Vk. 2, 274 f. (Dieb ausfindig zu machen). R. Markgraf, ebd. 2, 379—381 (Zahl 13).

10) Volksmedizin: F. Asmus, Bl. f. pomm. Vk. 10. S. Gfeller, Schweiz. Arch. f. Vk. 6, 51—60. G. Jenny, ebd. 6, 49—51 (Aderlassen). R. Wünsch, Hess Bl. f. Vk. 1, 134—137 (Wegblasen der Krankheit). Wienskowitz, Mitteil. d. Ver. f. sächs. Vk. 2, 377—379. Ph. Zachariae, oben 12, 110—113 (Durchkriechen als Mittel zur Erleichterung der Geburt). J. v. Negelein, Globus 80 (13) [Pferd in der Volksmedizin].

11) Hexenglaube. Kleinere Mitteilungen: Mitteil. d. Ver. f. sächs. Vk. 2, 276—287. Bl. f. pomm. Vk. 10, 83 f.

gegangen ist, indem A. Dieterich[1]) und W. Köhler[2]) ältere Zeugnisse über die Verehrung angeblich vom Himmel gefallener Bücher und Briefe nachwiesen und so den kirchlich-christlichen Ursprung des vielfach verbreiteten Aberglaubens an die Schutzkraft der sogen. Himmelsbriefe klarlegten.

Gross-Schenk (Siebenbürgen). Adolf Schullerus.

Neue Forschungen über Wohnbau, Tracht und Bauernkunst in Deutschland.

Zum andern Male will ich es versuchen, Bericht zu erstatten über die Arbeiten, die im Laufe eines Jahres der Erforschung von Wohnbau, Tracht und Bauernkunst in Deutschland gewidmet wurden.[3]) Wiederum leiste ich für restlose Vollständigkeit keine Gewähr; aber von dem Wichtigen hoffe ich nichts zu übersehen. Um nun bei diesen Mitteilungen von vornherein den Standpunkt klarzulegen, aus welchem ich die einschlägigen Werke beurteile, scheint es mir nötig, ein paar theoretische Bemerkungen vorauszuschicken.

Die deutsche Volkskunde ist für mich nichts anderes als ein Teil der deutschen Altertumswissenschaft. Mag es sich um die innere Volkskunde, um Anschauungen, Sitten oder Lieder handeln, überall erkenne ich nur den modifizierten oder adaptierten Niederschlag einer vergangenen Kultur; darum ist es mir auch einerlei, ob die Belege dafür sich im bäuerlichen oder im bürgerlichen Leben finden. Das veranlasst höchstens verschiedene Spielarten oder Schattierungen. Mit der äusseren Volkskunde ist es nicht anders. Ihre Denkmäler, Wohnbau, Tracht und Volkskunst, sie alle bezeugen mir nur die heute noch fortbestehenden mehr oder minder adaptierten Nachwirkungen irgend eines früheren Kulturstandes, wobei man freilich mit zeitlich oft sehr weit auseinanderliegenden Kulturen zu rechnen hat, denn der Wohnbau z. B. geht in seinen verschiedenen Urtypen in eine Zeit zurück, wo in Deutschland die im Laufe der Zeit mehr und mehr vertiefte Kluft zwischen Stadt und Land überhaupt noch nicht bestanden hat, anderseits gibt es lokale Spielarten bäuerlicher Kunst oder bäuerlicher Tracht, die in ihren Anfängen nicht über den Beginn des 19. Jahrhunderts hinausreichen. So fliessen Volkskunde und Altertumskunde unmerklich in einander über, indem wir einerseits die historischen Quellen der verschiedenen volkskundlichen Erscheinungen mit Hilfe der Altertumswissenschaft aufzudecken suchen, andererseits aber auch manche archäologische Frage durch die Benutzung volkskundlichen Materials zu beantworten vermögen. Immer und immer wieder ist es also der Standpunkt der historischen Volkskunde, auf den wir uns zu stellen haben. Häufig werden wir auf diesem Wege freilich zu recht kühlem Urteil geführt werden da, wo mancher Begeisterte in süssen Träumen schwelgt. Allein mit einer kritiklosen Begeisterung, scheint mir, kann der Sache nicht nachhaltig genützt werden, und man möge uns glauben, dass wir auch bei kühlerem Urteil nichts an der Begeisterung für die Arbeiten der Volkskunde fehlen lassen.

Wir besprechen im folgenden zunächst die Arbeiten über Wohnbau, sodann die über die Tracht und an dritter Stelle die über die Bauernkunst, schliesslich noch diejenigen Werke, die mehrere oder alle Gebiete der äusseren Volkskunde

1) Hess. Bl. f. Vk. 1, 19—27.

2) Ebd. 1, 143—149. — Weitere Mitteilungen über Himmelsbriefe Bl. f. pomm. Vk. 10, 26-29; 75 f., 104 f., 156 f. Mitteil. d. Ver. f. sächs. Vk. 2, 275 f.

3) Über die Erscheinungen des Jahres 1901 berichtete ich oben 12, 360 ff.

betreffen. Nach dem eben Bemerkten wird man sich nicht wundern, wenn ich beginne mit der Arbeit eines Prähistorikers:

E. von Tröltsch, Die Pfahlbauten des Bodenseegebietes.[1]) Der Verfasser gibt einen vollständigen Überblick über die Ergebnisse der Pfahlbautenforschung im Bodenseegebiet, und er hat damit ein höchst inhaltreiches Buch geliefert. Die Pfahlbauten sind bekanntlich Wohnstätten, die in Seen oder Sümpfen auf eingerammten Pfählen erbaut sind. Ihr Verbreitungsgebiet in Europa zieht sich von der Balkanhalbinsel über Ungarn an beiden Seiten der Alpen entlang bis nach Savoyen, aber in keinem andern See ist, die Bronzezeit ausgenommen, das Pfahlbauwesen in so reicher, mannigfaltiger und instruktiver Weise repräsentiert, als am Bodensee. Auf die vielen Geräte aus Stein und Feuerstein, aus Hirschgeweih und Tierknochen, aus Geflechten und Geweben, auf die Reste der Kupferzeit und der Bronzezeit, in deren jüngerer Periode (spätestens 800 v. Chr.) die Pfahlbauten im Bodenseegebiete überhaupt aufhören, auf alles das können wir hier nicht eingehen. v. Tröltsch gibt auf S. 70ff., 101ff., 117ff., 145ff., 152ff. genaue und höchst interessante Fundlisten davon. Auch die im Wasser selbst stehenden Substruktionen der Bauten (Pfahlroste oder Packwerk) können wir nicht näher berühren, weil sie für die späteren Wohnbauten oder ihre Teile nicht zu Erklärung oder Vergleich herangezogen werden können (S. 16ff.). Dagegen verweise ich nachdrücklich auf die vielen Mitteilungen, die der Verfasser über die Wohn- und Wirtschaftsbauten selbst mit dankenswerter Genauigkeit zu machen weiss, und die für die Hausforschung von allergrösstem Interesse sind.

Die Pfahlbauleute trieben neben reichlicher Jagd und Fischfang auch Viehzucht und Ackerbau, und so sind auch Ställe und Futtervorräte für das Vieh auf den Pfahlbauten selbst angetroffen. Sehr zweifelhaft dürfte es freilich nach des Verfassers Meinung sein, dass sich bei allen Pfahlbauten das Vieh in Ställen auf den Pfahlbauten befunden hat, vielmehr ist bestimmt anzunehmen, dass später zur Bronzezeit, in welcher der Stand des Viehs ein weit ausgedehnter war und in Herden bestand, dieselben samt dem grossen Bedarf an Winterfutter u. dergl. in besonderen Holzbauten auf dem Lande in der Nähe der Stationen sich befand, wo auch deren Weideplätze und das Wasser für die Tränke waren (S. 51). Die Pfahlbauhütten selbst zeigen im Bodenseegebiet und in der Schweiz ausnahmslos rechtwinklige Form, bei einzelnen nahezu quadratische, bei keiner aber runde (S. 23). Über ihre Grösse macht T. genaue Angaben. Die Wände bestanden aus Brettern, Geflecht- oder Blockverband und entbehrten auch der Verzierung nicht. Das Dach war aus Schilf oder Stroh, anderswo aus Tannenrinde hergestellt und mit Steinen beschwert (S. 25). Auch Giebelverzierungen scheinen, wenigstens in der Bronzezeit, in Gestalt der sogen. Mondbilder oder auch des oberen Stückes eines Rindsschädels vorzukommen. (S. 189). Bei einigen Stationen waren die Häuser nach den Weltgegenden orientiert, so standen z. B. beim Steinhauser Ried die Eingänge in der Vorderseite der Häuser nach Osten gerichtet (S. 29). Von der innneren Einrichtung war, wie natürlich, besonders der Herd öfter zu erkennen. Nicht selten bestand er aus Platten von Sandstein. Im Steinhauser Ried zeigte er sich als eine ca. 1 *qm* grosse gepflasterte Stelle (S. 27), ebenso bei einer Landansiedlung beim Ebersberg am Irchel, Kanton Zürich (S. 36). Der Herd stand in der Mitte des Hauses (S. 58). Als Herdgeräte scheinen nur die Koch- oder Glühsteine und der hölzerne Bratspiess benutzt zu sein (S. 57). Im übrigen haben sich von der inneren Einrichtung Reste von Tischen und Bänken gefunden (S. 28 u. 97).

1) Mit 461 Abbildungen im Text. Stuttgart, Enke 1902. X, 255 S.

Von allen diesen Bauresten gibt Tröltsch als Beilage I S. 216 eine nicht hoch genug zu schätzende Zusammenstellung. Ich muss mich auf diesen eindringlichen Hinweis beschränken und kann nur die beiden wichtigsten Bauten, nämlich diejenigen aus Niederwil und aus dem Steinhauser Ried hervorheben. In Niederwil waren die Hütten 6 bis 8 *m* gross und über der Plattform wie bei anderen Pfahlbauten konstruiert. Der Fussboden bestand aus Lagen parallel dicht an einander gelegter 56 *cm* langer Knittel oder dünner, ungeschälter Stämme, wobei man die Zwischenräume sorgfätig mit Lehm und Schilfgras verstopfte. Auf dem Estrich lagen an einigen Stellen Herdplatten aus Sandstein. Zwei unter sich parallele Reihen von Pfahlstumpen bildeten eine ca. 2 bis 3 *m* breite Gasse und damit den Zwischenraum zwischen zwei Hüttenreihen. Die Hütten derselben standen 60 bis 80 *cm* von einander. Ausserdem war deren Bau wie bei anderen Pfahlhütten. Auf den Fussböden wurde, sobald das Holz mit Wasser gesättigt war und zu sinken begann, Reisig und Laub aufgetragen und auf dieser Masse ein neuer Boden aus Rundholz oder gespaltenen Eichenholz von 15 bis 24 *cm* aufgetragen. Diese Manipulation ist in Niederwil sechs- bis achtmal wiederholt worden (S. 241). — Aus dem Steinhauser Ried bieten zwei Wohnhäuser das grösste Interesse, deren Grundbau mehrfach vollständig erhalten ist. Dieselben sind gleichfalls rechtwinklig, unterscheiden sich aber in ihrer übrigen Konstruktion von denen in Niederwil. Eines der Gebäude ist 4,8 : 7,6 *m* gross und in zwei Räume geteilt. Im vorderen Raume befand sich der einzige Eingang, in den hinteren gelangte man durch eine Thür in der Mitte der Scheidewand. Die Hauswände bestanden aus in der Mitte gespaltenen Rundhölzern, deren Stossfugen mit Ton verkittet waren. Im vorderen Raum befand sich der etwa 1 *qm* grosse Herd. Der hintere grössere Raum war wohl Schlafraum und Magazin. Ein zweites Haus, 7 ; 10 *m* gross, war von gleicher Konstruktion, nur dass die beiden Räume durch einen gangartigen, schmalen Raum von ca. 60 *cm* Breite von einander getrennt waren (S. 243). Eine befriedigende Erklärung über die Bestimmung dieses Schmalraumes ist bislang noch nicht gefunden. Um sie als Schlafverschläge ähnlich den niederdeutschen Butzen zu erklären, scheint ihre geringe Breite kaum zu genügen. — Mit Absicht habe ich das Wichtigste, was dies inhaltreiche Buch über den Wohnbau bietet, auszugsweise hervorgehoben, zumal da dem übersichtlich angelegten Werke ein alphabetisches Verzeichnis leider fehlt. Ich verweise noch auf die Angaben über den Pflug (S. 47) und über ein ganz aus Holz bestehendes neolithisches Wagenrad (S. 96) und empfehle das aus genauester Sachkenntnis erwachsene, mit vielen Literaturangaben versehene Buch bestens.

Was nun den Wohnbau angeht, so wird das Buch von Tröltsch eine treffliche Ergänzung finden durch einen Vortrag, den Hofrat Dr. Schlitz zu Ostern 1903 auf einem Prähistorikertage zu Mainz über prähistorischen Wohnbau hielt, der jedoch noch nicht im Druck erschienen ist. Mit einem zeitlichen Sprung von anderthalb Jahrtausenden wenden wir uns zu

E. Dagobert Schönfeld, Der isländische Bauernhof und sein Betrieb zur Sagazeit.[1]) Eine Beschreibung des Bauernhofes selbst, die man nach dem Titel erwarten sollte, gibt der Verfasser nicht, sondern er bezieht sich mit einigem Recht auf das bereits vorliegende Werk von Valt. Guðmundsson, Privatboligen paa Island i Sagatiden (København 1889). Dagegen führt Schönfeld die zum rechten Verständnis des Wohnbaues so unumgänglichen wirtschaftlichen Grundlagen desselben an der Hand zahlreicher Quellen in wünschenswerter Genauigkeit vor. Eine ver-

1) Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 91. Heft. Strassburg, Trübner 1902. XVI, 286 S. 8 Mk.

einigte Schilderung von isländischem Wohnbau und Wirtschaftsbetrieb bietet das Buch also nicht, das Zurückgreifen auf Guðmundsson bleibt dem Benützer selbst überlassen. Mit dieser Tatsache müssen wir uns abfinden, um im übrigen die fleissige, auf reichen sprachlichen und, was besonders angenehm berührt, auch wirtschaftlichen Kenntnissen beruhende Arbeit Schönfelds sehr schätzen zu lernen. Der Nachdruck liegt auf dem Wirtschaftlichen; aber auch für die eigentlichen Hausaltertümer fällt sehr viel ab. So werden überall die Zusammenstellungen der bei den einzelnen Wirtschaftsbetrieben gebräuchlichen Geräte dargeboten. Über Tisch, Stuhl und Truhe, über die Gerätschaften bei Milch- und Käsebereitung, über Korb und Kessel, über Sattel, Wagen, Schlitten, Pflug und Ackergeräte bis zur Mistgabel finden sich teils ausdrückliche, teils gelegentliche Angaben, und wie alle diese Dinge von der Hausforschung genaue Beachtung verdienen und erfahren, so wird auch das Buch, welches über sie berichtet, von den Hausforschern fleissig zu benützen sein. Leider ist auch hier ein genaues, alphabetisches Verzeichnis der Einzelheiten zu vermissen, welches durch das gute Inhaltsverzeichnis nicht ersetzt werden kann.

Während also Schönfeld die isländischen Verhältnisse um die Jahrtausendwende behandelt, finden wir die etwa gleichzeitigen Hausaltertümer aus Deutschland dargestellt bei

K. G. Stephani, Der älteste deutsche Wohnbau und seine Einrichtung, 2. Bd. Der deutsche Wohnbau und seine Einrichtung von Karl dem Grossen bis zum Ende des 11. Jahrhunderts.[1]) „Die vorliegende Arbeit (so sagt der Verfasser selbst auf S. IX) kann und will nichts anderes sein als der erste Versuch einer Materialsammlung für frühmittelalterliche Haus- und Möbelkunde, also eine Vorarbeit für jene grosse Arbeit, welche noch zu tun ist.“ Dieses sein Programm hat Stephani, das muss an erster Stelle unbedingt anerkannt werden, vollauf durchgeführt. Das Buch bietet für die Geschichte der deutschen Hausaltertümer hervorragend viele Einzelheiten, die mit grosser Liebe und Fleiss zusammengetragen sind. So wird das Buch vorläufig noch manche Jahre eine grosse Lücke in unserem gelehrten Apparat ausfüllen. Es wird sicher sehr viel benutzt werden, und es verdient das auch. Sehr oft wird es freilich auch auf harten Widerstand stossen, und gerade von seiten der Hausforscher wird ihm solcher Widerstand, wie mir scheint, am meisten begegnen. Mit den Resultaten der Hausforschung ist Stephani nämlich offenbar nicht in der Weise vertraut geworden, die gerade sein Thema unbedingt zu verlangen scheint. Ich greife das wichtigste, freilich auch wohl schwierigste Beispiel heraus, nämlich den berühmten, aus der Mitte des 9. Jahrhunderts stammenden Bauplan des Klosters St. Gallen, von dem Stephani mit Recht sagt, dass er „ohne Zweifel nicht nur die wichtigste Quelle für unsere Kenntnis der karolingischen Klosteranlagen, sondern zugleich auch die bedeutsamste Urkunde für die Hauskunde der karolingischen Zeit überhaupt ist“ (S. 20). Stephani behandelt ihn sehr eingehend und erklärt (S. 70) die darauf skizzierten Hausanlagen als „ein höchst merkwürdiges Gemisch antikrömischer und nordisch-germanischer Elemente“; allein trotz der genauen Behandlung ist er offenbar nicht ganz mit dem Plane fertig geworden. Das ist aber für die Behandlung des frühmittelalterlichen deutschen Wohnbaues unbedingt nötig; deshalb will ich hier ein Urteil darüber zu geben versuchen, ohne mich auf die von Stephani sorgfältigst angeführte umfangreiche Literatur über den Gegenstand einzulassen, da dies eine weitschichtige Abhandlung erfordern würde.

1) Mit 454 Text-Abbildungen. Leipzig, Baumgärtners Buchhandlung 1903. X, 705 S. Geb. 20 Mk. — Über den ersten Band s. oben 12, 361.

Vor allem ist der Plan kein Spezial-, sondern ein Normal- oder Idealplan (S. 24). Urheber und Entstehungsort sind unbekannt; „früher ist man allgemein geneigt gewesen, Fulda als solchen anzunehmen, später hat man an Centula und Montecasino gedacht, auch die Reichenau ist in Frage gezogen“ (S. 22). Setzt man nun den Plan zu den Ergebnissen der Hausforschung in Beziehung, so muss man meines Erachtens zu dem Urteil kommen, dass er auf dem Gebiete des oberdeutschen Hauses, sofern man dies bis in die Karolingerzeit zurückreichen lassen will, nicht entstanden sein kann. Man betrachte nur das aus zwei Räumen bestehende Abtshaus, dessen Eingang direkt in die Wohnstube führt, ein Wohnhaus ohne Herd, bei dem die Küche in einem anderen Gebäude liegt, ein mehrstöckiges Haus, welches keinen Flur hat! Man betrachte das Hospiz für vornehme Fremde! Der Hauptraum zeigt dort den Herd in der Mitte; ringsum liegen kleinere andere Räume, davon vier heizbar, aber alle Heizvorrichtungen derselben (caminata) liegen an den Aussenwänden. Mit dem oberdeutschen Hause, wo der Herd bei der Entstehung der Stube aus der Mitte des Küchenflures herausrückt und sich der Stubenwand nähert oder ganz an sie anlehnt, wo der Ofen immer an der Stubenwand nach dem Herdraum zu liegt, nie aber an der Aussenwand, mit diesem oberdeutschen Hause haben die Bauten jenes Grundrisses nichts gemein. Ich kann daher auch die 'caminata' nicht für deutsche Öfen, sondern nur für romanische Kamine halten. Und gerade auf die Frage der Heizvorrichtungen auf jenem Plane ist meines Erachtens grosses Gewicht zu legen. So besitzt das Wohnhaus der Brüder an der Ostseite des Kreuzganges mehrere warme Stuben (subtus calefactoria domus), hat aber nur einen Ofen, denn der vor ihm liegende Porticus ist bezeichnet 'porticus ante domum stet haec fornace calentem'. Fornax ist also auch hier kein deutscher Ofen, sondern eine andere Heizvorrichtung. Ferner: im Refectorium, dem Speisesaal, ist überhaupt keine Heizung vorgesehen, und es geht aus der Anordnung der Tische hervor, dass der Ofen nicht etwa nur vom Zeichner vergessen ist. Man betrachte das Ärztehaus! Der Eingang führt direkt in den Hauptraum mit Testudo (vielleicht mit Herd darunter?), rechts und links davon liegen die Stuben des Arztes und die für Schwerkranke, beide geheizt durch Heizvorrichtungen, die in den äusseren Hausecken liegen, also wohl keine Öfen. Im Aderlasshause sodann, einem Einraume, sind in alle vier Ecken Heizvorrichtungen eingezeichnet. Das sind also auf keinen Fall deutsche Öfen! Das Krankenhaus und die Novizenschule enthalten einen 'pisalis', bei dem die Heizvorrichtung ausserhalb des Hauses eingezeichnet ist, eine durchaus undeutsche Heizmethode. Schliesslich verweise ich auf das Gärtnerhaus. Die Tür führt dort direkt in den Hauptraum mit dem Herde in der Mitte. An der einen Seite liegt die Stube, aber auch hier liegt der Heizapparat an der Aussenwand und nicht etwa, wie es im oberdeutschen Hause sicher der Fall wäre, an der Wand gegen den Herdraum. Nach alledem kann ich mich Stephanis Meinung durchaus nicht anschliessen, die er S. 70 in die Worte kleidet: „Die Unterbringung der Wohn- und Wirtschaftsgelegenheit ist grunddeutsch. Es entspricht durchaus der germanischen, über den ganzen Norden bei Franken, Angelsachsen und Skandinaviern verbreiteten Sitte, Küche, Keller, Stall und Scheune in besonderen, durch Zwischenräume voneinander getrennten Baulichkeiten anzulegen.“ Ich kann den ganzen Plan nur für die Arbeit eines Romanen halten, zumal, wie auch Stephani erklärt, die Aufteilung des Terrains römisch ist (S. 70). Die St. Gallener Baulichkeiten aber zum nordischen Hause in Beziehung zu setzen, oder gar das altitalische und das skandinavische Haus in einem Atem zu nennen, wie Stephani des öfteren tut (z. B. S. 74), das geht doch wohl nicht an.

Ich setze an dem Buche also vor allem aus, dass von der frühmittelalterlichen Architektur, die sich in den Bahnen der klassischen bewegt, die nationale Bauweise meines Erachtens nicht genügend geschieden ist. Der Hauptgrund liegt darin, dass Stephani die deutschen Haustypen nicht für sonderlich alt hält. Er sagt S. 412: „Für die sächsische Zeit kann das fränkische Haus als erwiesen angenommen, das sächsische aber nur mit grosser Wahrscheinlichkeit gemutmasst werden.“ Die deutschen Haustypen, die man übrigens nachgerade nicht mehr mit Stammesnamen bezeichnen sollte, sind unzweifelhaft viel älter, als Stephani an jener Stelle zugibt. — Aber ich bin, wie ich sehe, schon in eine längere Polemik hineingekommen, und vom Standpunkte der Hausforschung wäre noch mehr auszusetzen, z. B. dass die deutschen Holzbauten niemals im Block-, sondern immer im Riegelwerke errichtet gewesen sein sollen (S. 572), dass die vielen interessanten Hausdarstellungen des 10. Jahrhunderts, die der Verfasser zusammengebracht hat, 'Haustypen' sein sollen (S. 476), dass die aus den allerverschiedensten Gegenden stammenden Quellen zu einer Schilderung des bäuerlichen Anwesens vereinigt werden (S. 414), dass in Bezug auf die deutsche Heizmethode 'die einzig zuverlässige Quelle' der Plan von St. Gallen sein soll (S. 273), und dass das deutsche Klima zur Entstehung der gebrannten Dachziegel 'hindrängen' soll (S. 288). Trotz alledem wünsche ich dem Buche nochmals auf das wärmste eine recht weite Verbreitung, die es durchaus verdient. Es ist eine wahre Fundgrube von altertumskundlichem Material, zumal es mit vortrefflichen Registern und reichen Abbildungen versehen ist, von denen viele hier zum ersten Male publiziert sind. Trotz mancher wahrlich verzeihlichen Mängel bedeutet das Buch einen grossen Gewinn für die deutsche Archäologie. — An Stephanis Werk schliesst zeitlich unmittelbar an:

Karl Simon, Studien zum romanischen Wohnbau in Deutschland.[1]) Simons Absichten gelten der Kunstgeschichte, es handelt sich für ihn um den monumentalen Profanbau; aber er stellt seine Werk auf eine breitere Grundlage: „Eine kurze Darstellung der Entwicklung des germanischen Hauses einerseits, des karolingischen Pfalzenbaues und des Klosterbaues, soweit sie etwa als Fermente gewirkt haben können andrerseits, muss die Grundlage für die Behandlung des romanischen Wohnbauses bilden.“ Leider ist jedoch bei der Darstellung des germanischen Hauses (S. 5) die unumgängliche nähere Vertrautheit mit der Hausforschung zu vermissen. Vor allem wird nicht zwischen ober- und niederdeutschem Hause und ihrer verschiedenen Entwicklung genügend geschieden. So hat es auch sicher etwas Bedenkliches, für einzelne Bauteile oder Geräte, z. B. des oberdeutschen Hauses, soweit sie in den mittelalterlichen Quellen genannt werden, gleich 'Ähnlichkeiten' aus dem niederdeutschen oder gar dem nordischen Hause heranzuziehen. Aeusserlich betrachtet, scheint dies ja die Anschaulichkeit zu fördern, läuft aber in den meisten Fällen Gefahr, irre zu führen. Auch sonst scheint mir das Verschiedenartige nicht immer scharf genug getrennt. So scheint mir das wichtigste in der Beurteilung des romanischen Wohnbaues darin zu bestehen, dass Pfalzenbau, städtischer Wohnbau und Klosterbau insofern scharf zu trennen sind, als sie auf drei durchaus verschiedenen wirtschaftlichen Grundlagen beruhen und also verschieden zu beurteilen sind. Was ihnen gleich ist oder gleich sein kann, das sind die Dekorationsmotive und die Konstruktion; aber der ganze Baugedanke ist verschieden. Der bürgerliche Wohnbau ist gebunden an die lokalen Typen, der Klosterbau ist international, und der Pfalzenbau steht

1) Studien zur deutschen Kunstgeschichte, 36. Heft. Mit 1 Tafel und 6 Doppeltafeln. Strassburg, J. H. Ed. Heitz 1902. VIII, 280 S. 14 Mk.

zwischen beiden. Es ist deshalb jedenfalls eine sehr schwierige Sache am Pfalzenbau die 'Schritte zum modernen Wohnhause hin' zu beobachten (S. 114). Wohl dürfen von dort her manche Einzelheiten zum Vergleich herangezogen werden, aber den Ausgang hat man doch immer vom Bauernhause zu nehmen. Von hier aus führt der Schritt zum städtischen Wohnbau, von dessen romanischen Vertretern leider kein einziger im Grundriss gegeben ist. Andrerseits findet sich ein klarer Beweis für die Verschiedenheit von Profanbau und Klosterbau der Zeit in dem Verhältnis, in welchem innere Disposition und äusserer Aufbau zueinander stehen. Beim Profanbau ist die 'Disposition der Innenräume massgebend für den Aussenbau' (S. 168). Der letztere spielt keine solche Rolle, dass man, um dem Grundsatze der Symmetrie zu entsprechen, die innere Disposition der Räume änderte. Dagegen ist an den Klosterbauten das Umgekehrte der Fall, und namentlich an den Gebäuden der Klausur kann man beobachten, dass 'hier strenge Symmetrie waltet' (S. 244). Simon sagt denn auch S. 245: „Die Klosterarchitektur steht offenbar meistens unter dem Einfluss der symmetrisch bauenden kirchlichen Architektur", und meint, dass der klösterliche Wohnbau eine Art vermittelnde Stellung einnimmt zwischen der im allgemeinen nach Symmetrie tendierenden sacralen und der wesentlich gruppierenden Architektur des weltlichen Profanbaues. Er hat diese Verschiedenheiten also gelegentlich ganz richtig erkannt, leider aber ihnen nicht die notwendige Bedeutung beigelegt und von vornherein die ganze Behandlung des Profanbaues danach eingerichtet. Der nationale Wohnbau ist deshalb etwas zu kurz gekommen. Freilich kann man zur Entschuldigung anführen, dass die nationalen Haustypen zur Zeit des romanischen Stils uns nicht in Monumentalbauten entgegentreten; wenigstens sind keine solchen erhalten, und auf sie eben kam es dem Verfasser an. Gelegentlich bemerke ich unter Bezugnahme auf das oben über den St. Galler Plan Gesagte, dass auch Simon die dort eingezeichneten Heizvorrichtungen nicht für Öfen, sondern für Kamine erklärt. Das Buch bietet eine sehr bequeme Übersicht über die erhaltenen romanischen Wohnbauten und hat auch zu ihrer Erklärung viele literarische Geschichtsquellen mit Fleiss und mit Glück herangezogen.

Von denjenigen Studien nun, welche den heute noch bestehenden Bauernhäusern gewidmet waren, sind auch diesmal wieder an erster Stelle zu nennen die Arbeiten der vereinigten Architekten und Ingenieur-Vereine von Deutschland, Österreich und der Schweiz: 'Das Bauernhaus im Deutschen Reiche und in seinen Grenzgebieten', Lfg. 6—7, 'Das Bauernhaus in Österreich-Ungarn und in seinen Grenzgebieten', Lfg. 3 und endlich 'Das Bauernhaus in der Schweiz', Lfg. 2—5.[1]) Dieses grosse, mit reichlicher staatlicher Unterstützung ins Werk gesetzte Unternehmen hat auch im abgelaufenen Jahre einen guten Fortgang genommen. Eines der Werke, nämlich das über die Bauernhäuser der Schweiz, ist sogar in seinen Abbildungen zum Schlusse gelangt, so dass wir jetzt schon einigermassen in der Lage sind, ein sicheres Urteil fällen zu können. Das Werk hat von verschiedenen Seiten höchst verschiedene Beurteilung erfahren, hohe Begeisterung hat es bei den einen, den Architekten, starke Enttäuschung bei den andern, den Volkskundlern, erregt. Aus den Reihen der letzteren habe ich sogar von einem wissenschaftlich sehr hochzuschätzenden Herrn ein geradezu niederschmetterndes Urteil gehört. Ein solches Urteil für ungerecht zu erklären (das ist es wirklich), kann hier nicht genügen, vielmehr scheint es mir gerade in dieser für volkskundige Kreise bestimmten Besprechung durchaus notwendig, auf den tiefgehenden Unterschied hinzuweisen, der zwischen der Arbeit der Architekten und

1) Kommissionsverlag von Gerhard Kühtmann in Dresden.

der der Hausforscher besteht. Die Architekten gehen vom ästhetischen Standpunkt aus; die äussere Erscheinung des Bauernhauses, die Form, die künstlerische Gruppierung oder Dekoration, die konstruktive Lösung architektonischer Aufgaben ist es, was sie in den Vordergrund stellen, und sie haben ihr gutes Recht dazu. Die Hausforschung aber geht auf ganz anderen Wegen, sie sucht nicht die persönliche Zutat des einzelnen, sondern das Unpersönliche, das Typische, sie sucht aus der äusseren Erscheinung innere Tatsachen und Entwicklungen zu erkennen, und auch dieser mehr philologisch-historischen Arbeit wird niemand ihr gutes Recht bestreiten wollen. Dagegen wäre dringend zu wünschen, dass Architekten sowohl wie Hausforscher sich gegenseitig in hinreichender Weise über die Absichten des andren Teils unterrichten möchten, damit sie nicht immer wieder an die Arbeiten des andren mit falschen Voraussetzungen heranträten und sie mit demgemäss ungerechter Kritik träfen. Das ist das erste und wichtigste, was der Hausforscher auch jetzt sich klarzumachen hat, wenn er das Bauernhauswerk zur Hand nimmt. Eins freilich ist zuzugeben. Ich weiss nicht, wer für den vom Verlage herausgegebenen Prospekt des Werkes verantwortlich ist; aber es muss gesagt werden, dass dort gewisse Aussichten eröffnet worden sind, die nicht erfüllt werden konnten; denn danach sollten nicht nur (wie es tatsächlich geschehen ist) die vom baulichen Standpunkt betrachteten Bauernhäuser in Grundrissen, Ansichten und Durchschnitten mit Angabe aller wesentlichen Einzelheiten der Konstruktion dargestellt, nicht nur sollten gute Vorbilder gesammelt werden, sondern es war auch 'der wissenschaftlichen Forschung eine zuverlässige und lückenlose Unterlage' versprochen, 'dass gewissermassen eine urkundliche Grundlage für die Volkskunde gewonnen wird'. Danach haben die Hausforscher für ihre eigenen Arbeiten etwas mehr von diesem grossen Werke erwartet, als ihnen jetzt zu teil wird, und daher die Enttäuschung. Das Werk selbst aber können wir überhaupt nicht mehr entbehren, denn es ist wirklich eine sehr grosse Arbeit, die hier in ganz vortrefflicher Weise geleistet ist. Ein schier unergründlicher Formenschatz bäuerlicher Baukunst wird uns dargeboten, vielfache, überaus reizvolle Motive in der Gruppierung, die wie von selbst aus den Bedürfnissen des bäuerlichen Lebens herausgewachsen sind, reiches Holzschnitzwerk in Giebeldekorationen, unendlich vielfältige Ziermotive von Gitter- und Riegelwerk und eine Fülle von Zimmermannsornamenten an Brettern und Balken. Sogar von der Bauernkunst im Hause suchen manche Blätter (z. B. das schöne Blatt Schleswig-Holstein No. 3) eine Vorstellung zu geben. Dazu bitte ich zumal die Hausforscher, die vielen konstruktiven Einzelheiten, die das Werk bietet, nicht zu übersehen. Andrerseits freilich muss ich bemerken, dass den Interessen der Hausforscher in manchen Punkten etwas mehr hätte nachdie gegeben werden können, als es tatsächlich geschehen ist. So ist der Hausrat, Ausstattung der einzelnen Räume, auf vielen Blättern zwar mit Sorgfalt angegeben (ich nenne aus dem deutschen Werke z. B. die Blätter von Kempf, Bayern No. 8 und 9, oder die von Staatsmann, Elsass No. 3 und 5, aus dem östreichischen die von Bünker, Steiermark No. 8, Kärnten No. 6); aber viele der mitarbeitenden Herren haben doch auch diese verhältnismässig kleine Mühe gescheut. Die ortsüblichen Bezeichnungen der einzelnen Räume und Geräte sind vielfach überhaupt nicht, bei manchen nicht vollständig, und wirklich gut eigentlich nur auf den bezeichneten Blättern von Bünker eingetragen. Am wenigsten sind die Schweizer den Ansprüchen der Hausforschung entgegengekommen, obwohl sich auch bei ihnen Blätter finden, aus denen der Hausforscher manches lernen kann (z. B. Wallis No. 3, Graubünden No. 15 und 16, Bern No. 16 und 17); aber hier überwiegt mehr noch wie bei den beiden anderen Werken die Rücksicht auf die Bauernkunst am Hause und

zwar besonders am Aussenbau. Allein die Architekten waren doch berechtigt, zunächst ihren eigenen Zwecken zu dienen. Ausserdem stehen die Texte noch aus, die versprochenermassen die volkstümlichen Bezeichnungen der Einzelheiten bringen sollen, und damit wird auch für die Hausforschung viel gewonnen sein. Nach wie vor empfehle ich diese vortrefflichen Werke in, wie ich glaube, wohlverdienter Weise.

In lokaler Beschränkung finden wir nun zu dem Bauernhauswerke eine vortreffliche Ergänzung in:

F. X. Steinhart, Bauernbauten alter Zeit aus der Umgegend von Karlsruhe.[1]) Gerade dadurch, dass es sich mit seinen Aufnahmen in einer bestimmten Gegend hält, wird es für uns so interessant. Es ist bekannt, dass jede Landschaft ihre bestimmte Art zu bauen, man möchte sagen, ihren eigenen Baustil hat, der geboren ist aus den Wirtschaftsverhältnissen, dem Klima, der Bodenbeschaffenheit, der Stammesart, der Geschichte und dem Geschmack seiner Erbauer. Da wirken sehr viele Momente zusammen, so viele, dass man oft das eine über dem andern vergisst. Der im Bauzeichnen wohlerfahrene Herausgeber ist nun den Einzelerscheinungen an dem Bauernhause seiner Landschaft mit grosser Liebe nachgegangen, und obwohl das Werk in erster Linie den Zweck verfolgt, Anregungen zu geben für das moderne Schaffen, so fällt doch auch für die Hausforschung soviel dabei ab, als sie überhaupt aus dem äusseren Anblick eines Hauses für sich gewinnen kann; vor allem aber gibt das Buch auch einen vortrefflichen Einblick in das Wirken der lokalen Bauernkunst, soweit sie sich am Hause äussert. Über einem fast durchweg gemauerten Untergeschoss, das offenbar Ställe und Wirtschaftsräume enthält, erheben sich in reichem Fachwerk und in mehrfachen Absetzungen die Obergeschosse, die zumal am Dachgiebel ausser durch die Überhänge zum Teil durch kleine querüberlaufende Pultdächer besonders markiert sind. Der Eingang zu den Wohnräumen wird (offenbar in unmittelbarer Rücksicht auf die wirtschaftlichen Verhältnisse) nicht vom Innern des Untergeschosses gewonnen, sondern er liegt ausserhalb desselben. Die zum Wohngeschoss führende Treppe liegt an der Aussenwand des Hauses, entweder überdeckt von einer herausgezogenen Fortsetzung des Hauptdaches, oder sie hat auch ein eigenes Dach, welches mit ihr an der Aussenwand des Hauses emporsteigt und erst an der Traufhöhe des Daches sein Ende findet. Buntes Riegel- und Stützenwerk trägt dieses Dach, überall mit starker Betonung der Konstruktion, aber immer dekorativ, eine Wirkung, die verschiedentlich noch durch Gitter erhöht wird. Sehr interessant ist es dann, zu beobachten, wie diese Aussentreppen auch auf Häuser von ganz anderen Wirtschaftsverhältnissen, bei denen keine innere Veranlassung für sie mehr vorhanden war, nämlich auf die Rathäuser (Taf. 28) übertragen werden. Auch hier wirken sie sehr malerisch, freilich gibt diese Herübernahme, der Schritt von der sinnvollen Disposition zum mehr dekorativen Anhängsel, auch viel zu denken. Aber dazu müsste man den Grundriss kennen. Im übrigen geben die Tafeln einen guten Begriff von der malerischen Wirkung des buntgehaltenen Riegelwerkes, dessen Dekoration weniger im Ornament als in vielfältiger Gruppierung besteht, ferner mehrfache Aufnahmen der typischen, mit Satteldach überdeckten Torbogen in Mauer- oder Riegelwerk, schliesslich reizvolle Durchblicke in Höfe und Winkel. Ich schliesse mich daher durchaus Neumeisters Worten an, der in der Vorrede sagt: „Die kleine Auswahl zeigt, welche Fülle von Baugedanken

1) 31 Tafeln. Mit einer Einleitung von A. Neumeister. Leipzig, Seemann & Co. 1903. 18 Mk.

in diesen einfachen Gebäudeanlagen enthalten sind, mit wie einfachen Mitteln Zweckentsprechendes und dabei malerisch Schönes geschaffen werden kann, und wie dabei dem deutschen Empfinden vollauf Rechnung getragen wird."

Unmittelbar auf die praktische Bautätigkeit auf dem Lande sucht auch einzuwirken:

Aug. Thiersch, Das Bauernhaus im bayerischen Gebirge und seinem Vorlande.[1]) Die Schrift wendet sich populär aufklärend an das Landvolk, und ihr Zweck ist nach des Verfassers eigenen Worten, „die guten Eigenschaften des alten Baustils ins rechte Licht zu setzen, um der um sich greifenden Zerstörung der alten Häuser Einhalt zu tun und vor Verkehrtheiten bei Neubauten zu warnen" (S. 3). Die ästhetische Freude an der malerischen Erscheinung des bayerischen Gebirgshauses hat wohl in erster Linie dem Verfasser die Feder in die Hand gedrückt; aber was er vorbringt, um zu seinem Ziele zu gelangen, geht von durchaus praktischen Gesichtspunkten aus, und so sucht das mit einer Reihe guter Abbildungen versehene Heftchen vor allem recht deutlich zu zeigen, dass die Einzelheiten des Baues aus den wirtschaftlichen Verhältnissen erwachsen sind, dass sie ganz bestimmten Bedürfnissen zu entsprechen haben, und dass man sie ohne Schaden nicht beliebig verändern oder gar zustutzen kann. Wir müssen abwarten, ob eine derartige Belehrung bei den Bauern etwas ausrichten wird. Ein an der technischen Hochschule in München neugeschaffener besonderer Lehrstuhl für das landwirtschaftliche Bauwesen soll in dem gleichen Sinne auf die jungen Architekten wirken, die die ländlichen Bauten später auszuführen oder zu restaurieren haben.

An rein hauskundlichen Arbeiten ist im vergangenen Jahre nicht viel zu Tage gekommen. Wieder sind es allein die beiden unermüdlichen Östreicher J. R. Bünker und R. Meringer, welche ihren alten Verdiensten um die Hausforschung neue hinzugefügt haben. R. Meringer hat auf der Wanderversammlung der Wiener und Berliner anthropologischen Gesellschaft zu Graz einen Vortrag über Probleme der Hausforschung[2]) gehalten, in dem er zunächst die bekannten volkstümlichen Haustypen charakterisiert hat. Das im Norden (Norddeutschland und Dänemark) übliche sogen. niedersächsische nennt er 'Einfeuer-Einheitshaus', das im Westen und Süden (in Frankreich, Spanien, Italien und bei einem Teile der Südslaven) sich findende romanische Haus bezeichnet er als 'einfeurig und zertrennt, weil es nur einen Kamin aber keinen Ofen enthält'. Das osteuropäische Haus, bei dem Herd und Ofen ein Ding sind, nennt er 'Ofenherdhaus'. Das oberdeutsche Haus, welches Herd und Ofen besitzt, bezeichnet er als 'Zweifeuerhaus' oder 'Küchenstubenhaus'. Endlich kommt noch das nordische Haus in Betracht, welches „einfeurig ist und einer Vorhalle in seinen typischen Formen niemals entbehrt zu haben scheint." Mit Absicht habe ich diese Zusammenstellung Meringers im Auszuge wiedergegeben, denn es erscheint sehr wünschenswert, dass über die grundsätzlichen Ergebnisse der Hausforschung volle Klarheit verbreitet werde, und Meringers Terminologie führe ich an, weil sie nicht aus äusseren Zufälligkeiten, sondern aus der innersten Hauptsache, aus der bestimmenden Frage nach Koch- und Heizvorrichtung geschöpft ist und deshalb geeignet erscheint, von allen Hausforschern angenommen zu werden. Im zweiten Teile bespricht Meringer die Methode der Hausforschung und erklärt es für unmöglich, nach dem äusseren

1) Denkschrift des Münchener Architekten und Ingenieur-Vereins (Sep.-Abdr. aus der Süddeutschen Bauzeitung. 10. Jahrgang.) München, Süddeutsche Verlagsanstalt. 19 S. mit 15 Abbild.

2) Vergl. Zeitschr. für österr. Volkskunde 1902, 138 und 197.

Anblick oder nach nur flüchtigem Eindruck Haustypen aufzustellen, um sodann darauf hinzuweisen, dass alle Erklärungen der einzelnen Erscheinungsformen, die „aus nationalen und klimatischen, kurz aus einem erschlossenen Charakter der Völker oder aus den umgebenden Verhältnissen“ geschöpft werden, missglückt seien, weil der Haustypus sich weder an sprachliche noch an nationale Grenzen bindet. Bei Meringers grossen Verdiensten um die Hausforschung ist es durchaus nötig, auf seine Auseinandersetzung mit allem Nachdruck hinzuweisen, und es wäre sehr zu wünschen, dass der Vortrag, der mir nur im Auszuge vorliegt, ganz publiziert würde.

Als eine ganz vortreffliche Arbeit zu bezeichnen ist endlich auch J. R. Bünker, Das Bauernhaus am Millstätter See in Kärnten.[1]) Der Verfasser beginnt mit einer eingehenden Beschreibung der Flur, in der die zu untersuchenden Baulichkeiten sich lagern. Aus ihr ist deutlich zu ersehen, dass hier die Viehzucht von jeher über den Ackerbau dominiert hat. Den Einfluss desselben auf die Hofanlage weist Bünker sehr schön nach, und man überzeugt sich, wie solche wirtschaftliche Verhältnisse von grossem Einfluss auf die Entwicklung — nicht des Haustypus selbst, aber der lokalen Unterarten desselben sind. Auf die vielen interessanten Mitteilungen, die Bünker über das Haus in seiner lokalen Ausgestaltung wie in seiner Dekoration und über seine Ausstattung mit mannigfaltigem Gerät macht, und die mit vielen sehr brauchbaren Abbildungen begleitet sind, kann ich hier nicht näher eingehen. Man bedauert dabei nur, dass ein Register der zahlreichen Einzelheiten bei einer derartigen Zeitschriftenpublikation nicht möglich ist. Für uns ist das weitaus Wichtigste der letzte Abschnitt 'Zur Entwicklung des oberkärntnerischen Bauernhauses' und die auf Grund desselben mit Meringer gemeinsam verfasste Nachschrift, die ich zum Studium warm empfehle. Die beiden Forscher verwerfen darin den Ausdruck 'arisches Haus' überhaupt, sie wollen den Namen 'oberdeutsches Haus' nur für das charakteristische zweifeurige Haus (Küchen-Stubenhaus) verwenden, und sie sind der Meinung, dass dieses Haus in gewissen Gegenden aus dem einzelligen Feuerraume, in anderen aus dem Feuerraume mit vorgelegter Halle entstanden ist. Der Name 'oberdeutsches Haus' ist berechtigt, trotzdem die betreffende Hausform sich auch bei Magyaren und Slaven findet; denn der Ausstrahlungspunkt dieser Kulturform war Oberdeutschland. Das sind fundamentale Sätze, die jeder Hausforscher eingehend bedenken sollte. Sie beweisen zugleich die wissenschaftliche Höhe, zu der die Hausforschung in Österreich vor allem durch das Verdienst von Bünker und Meringer gelangt ist. Wir Reichsdeutschen können davon lernen.

Frankfurt a. M. Otto Lauffer.

(Fortsetzung folgt.)

Neuere Arbeiten zur ungarischen Volkskunde.

Ethnographia. Anzeiger der ungarischen ethnographischen Gesellschaft, redigiert von Bernhard Munkácsi und Julius Sebestyén, Bd. 11—13 (1900—1902). Jährlich 10 Hefte. (In magyarischer Sprache).

Aus dem reichen Inhalte der drei letzten Jahrgänge hebe ich folgendes heraus: 1. Abhandlungen, 1900: Sebestyén, Gyászmagyarok [Über die Sage von den sieben Magyaren. Vgl. Dümmler, Gött. Gel. Anz. 1868, 365—75]. — Katona,

1) Sonder-Abdr. aus den Mitteilungen d. Anthrop. Ges. in Wien 32. Mit 122 Abbild. Wien 1902.

Max Müllers Selbstverteidigung [Über Müllers 'Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie']. — Jancsó, Die neueren ethnographischen Bemühungen der Rumänen in unserm Vaterlande. — Munkácsi, Über magyarische Totenbräuche aus heidnischer Zeit. [Beigaben ins Grab; Totenmahl; Behandlung des Totenbettes usw.] — Katona, Alte magy. Quacksalberei und Krankheitszauber [Aufzeichnungen aus dem 17. Jahrh.]. — Katona, Der Engel und der Eremit. [Vgl. Siebenb. Korrespblatt 1902, 136f.] — Nagy, Ursprung der Fischerei der Magyaren. [Über die Fischerei der mit den Magyaren verwandten osteuropäischen und asiatischen Völker; auf Grund des von Joh. Jankó über die dritte asiatische Expedition des Grafen Zichy erstatteten diesbezüglichen Berichtes.] — Jankó, Beiträge zur Kenntnis des Schamanismus [Weissagung aus dem Schulterblatt der Tiere, Zaubertrommeln, Zauberkleidung bei ugrischen Völkerschaften]. — Katona, Max Müller. — Patkanov, Die Nationalität der Sabiren. — Sebestyén, Die Zaubertrommel der Magyaren.

1901: Nagy, Volksstämme und Völker im 19. Jahrh. [Statistische Angaben und geschichtliche Folgerungen daraus. Erstreckt sich auf sämtliche Völker der Erde]. — Katona, Fiat piscis. [Erzählung v. J. 1611, ein Jesuit spricht am Freitag das f. p. über Pferdeleber. K. weist frühere Verwendungen nach, zuerst in Poggios Facetiae. Vgl. Frey, Gartengesellschaft 1896, No. 85.] — Vikár, Kalevalastudien mit Bezug auf die magyarische Mythologie. — Rubinyi, Vergangenheit und Gegenwart der Moldauer Csangonen. — Kuhač, Über Erzähllieder. [Kroatische Kolenden, Umsingelieder, werden mit magyarischen verglichen, hauptsächlich nach Rhythmus und Melodie.] — Perényi, Der Humor des magyarischen Volkes. — Friedrich Hirth, Hunnische Studien. — Katona, Ungarische Volksmärchenliteratur. [Vollständiges kritisches Verzeichnis der Sammlungen, Einzelpublikationen und Abhandlungen über das ungarische Volksmärchen.] — Munkácsi, Hunnische Überbleibsel in unserer Sprache.

1902: Nagy, Turanier und Arier. — Balogh, Die Sprachgebiete jenseits der Donau. — Katona, Ein Teufelsbeschwörerbuch aus dem 17. Jahrh. — Seprödi, Die Arten der magyarischen Volksmusik.

2. Volkstümliche Überlieferungen. 1900: Rumänische Hochzeitsgebräuche aus dem Krassó-Szörényer Komitat Slavische Weihnachtsgebräuche aus dem Komitat Zala. Magyarische Volkslieder, vermittels des Phonographen aufgenommen. Weihnachtslieder bei den Südslaven. Johannisbräuche aus der Zoborgegend. Weihnachtslieder der Ruthenen. Hexenprozesse in Kroatien. Die polnische Bevölkerung des Arvaer Komitates. Alte Bauern-Volksmedizin. Blasiusumzug.

1901: Magyarische Totenbräuche. [Totenklagen, rythmisch und melodisch stilisiert.] Soldatenlieder aus Grosswardein. Johannisbräuche. Umsingelieder im Arader Komitat. Siebenbürgische Sagen. Hochzeitsbräuche im Tolnaer Komitat. Aus dem ruthenischen Volksglauben. Sternlieder. Volkslieder aus dem Maroschstuhl. [Magyarisch. Mit Melodien.] Pfingstbräuche.

1902: Belosics, Beiträge aus Ungarn zur Kenntnis des Sonnenwendfestes. [Wie die sehr umsichtige, durch eine Karte erläuterte Zusammenstellung nachweist, ist der Brauch durch Vermittelung der Slaven und Deutschen zu den Magyaren übertragen worden.] Slovakischer Aberglaube aus dem Liptauer Komitat. Magyarische Volkslieder aus dem Anfang des 19. Jahrh. Volksmedizin in der Salader Gespanschaft. Prophezeiungen, die sich an einzelne Tage knüpfen.

3. Als Beilage ist der Ethnographia seit 1900 ein 'Anzeiger der ethnographischen Abteilung des ungarischen Nationalmuseums' beigegeben, der vor-

nehmlich in schönen Abbildungen und kurzen Erläuterungen bezügliche Gegenstände der Sammlungen darstellt. So 1900: Gezahnte Sensen. Schöpfgefässe. Haspeln und Spulen. Haustypen. — 1901: Kirgisische Hirtenbuden. Spielpuppen. Szekler Rassentypen. Szekler Grabsäulen. Bandweberei. — 1902: Das Virchowfest in Berlin. Provinziale ethnographische Museen.[1])

Munkácsi Bernat, Regék és énekek a világ teremtéséről. [Sagen und Lieder von der Schöpfung der Welt]. 1. Heft. Budapest 1892. 172 S. 8°. — 2. Heft. Budapest 1902. CDIV und S. 173—291.

Im Jahre 1888 unternahm der Verf. eine auf etwa ein Jahr ausgedehnte Studienreise in die Gebiete der Wogulen; die Ergebnisse dieser namentlich auf Sprache und Volksdichtung der Wogulen gerichteten Studien liegen nun in mehreren Publikationen vor. Während die Untersuchungen über die wogulischen Dialekte in der magyarischen Sprachzeitschrift: Nyelvtudományi Közlemények (Bd. 21—24 und 25) veröffentlicht sind, bringt die 'Sammlung wogulischer Volksdichtungen' (Vogul népköltési gyüjtemény) in rascher Folge die Texte der Volksdichtungen in Ursprache und magyarischer Übersetzung. Bisher sind erschienen 1. Bd. 'Sagen und Lieder von der Schöpfung der Welt' (Budapest 1892, 1902); 2. Bd. Heldenlieder, Sagen und Beschwörungsformeln der Götter (Budapest 1892); 3. Bd. Bärenlieder (Budapest 1893); 4. Bd. Lebensbilder (Budapest 1897). Zum 1. Band ist soeben auch Kommentar und Einleitung ausgegeben worden, zu den übrigen steht beides noch aus.

Die 404 Seiten starke Einleitung zum 1. Bd. gibt zunächst eine Übersicht über die Literatur der wogulisch-ostjakischen Volksdichtung. Bahnbrechend sind in dieser Hinsicht die Studien des Begründers der magyarisch-ugrischen Sprachvergleichung, Anton Reguly, gewesen, der 1844 die ostjakisch-wogulischen Stämme aufsuchte und dessen handschriftlicher Nachlass dem Verf. zur Ergänzung und Berichtigung seiner eignen Aufzeichnungen wertvolle Dienste geleistet hat. Verf. wendet sich sodann zu den inhaltlichen und formalen Eigenheiten der wogulischen Volksdichtung. Ein charakteristischer Zug dieser Volksdichtung ist ihre geschichtliche Wertung. Die Heldenlieder von den Taten der Götter erscheinen dem dichtenden und singenden Volke schon durch ihre Existenz als ein Zeugnis für die Grösse der verherrlichten Götter. Der höchste Preis eines Gottes ist: Von ihm gibts viele Sagen, viele Lieder. Daher die Bezeichnungen: 'Held des Liedes', 'Mann der Sage', 'Mann des Liedes'; daher auch, bei dem Mangel sonstiger geschichtlicher Tradition, die Wertung des Singens dieser Heldenlieder als religiösen Aktes. Die Hauptgelegenheit zum Vortragen der Götterlieder sind die Opferversammlungen und 'Bärenfeste', während deren der Liedergesang die ganze Nacht hindurch fliesst, an den Bärenfesten auch mit Tanz und mimischen Darstellungen verbunden. Das begleitende Instrument ist eine liegende Harfe (sänkweltep). Am liederreichsten erwiesen sich die Gegenden am unteren Ob. Reguly hat aus dem Munde eines einzelnen Sängers Lieder aufgezeichnet, die an Ausdehnung das ganze Kalewala übertreffen. Die Kunstsprache der Volkslieder kennzeichnet, in gleicher Weise wie die finnische, ein fein ausgebildeter Parallelismus membrorum; ebenso sorgfältig ist der Schmuck der Epitheta ornantia ausgewählt. Helden und Götter haben ihre stehenden Beinamen, ja auch Dinge gewöhnlichen Gebrauches, die dadurch

1) [Von jetzt ab wird der Ethnographia ein deutsches Ergänzungsheft beigegeben, das Auszüge aus dem Anzeiger, später auch aus dem Hauptblatte enthalten soll, um so die ungarische Forschung auch den ausländischen Fachgenossen zu erschliessen. Der 1. Jahrgang (1902) ist von Wilibald Semayer redigiert und enthält 18 Seiten.]

in höhere dichterische Sphäre emporgehoben werden. ['Hirschbockbindender — starker — Strick'; 'Aus Rottannenholz — gefertigte — starke Tür'.] Das Wesen des woguIischen Rhythmus fasst Verf. in folgenden Sätzen zusammen: 1. In den inhaltlich zusammenhängenden Verszeilen (Gedichtabschnitten) bleibt die Zahl der betonten Wörter gleich. 2. Bei Übergang zu anderm Inhalt kann die Zahl der Hebungen wechseln, bleibt sich aber innerhalb desselben Gedankenabschnittes gleich. 3. An den Übergängen kann eine selbständige Zeile stehen. 4. Vier- oder mehrsilbige Wörter, besonders wenn im letzten Teil des Wortes ein langer Vokal vorkommt, können wegen des Nebentones als zwei Hebungen zählen.

Der 3. Abschnitt: 'Die alte Religion des Wogulenvolkes' enthält einleitungsweise S. LVII—CLXXV eine Übersicht über die bisherige bezügliche Literatur, mit reichen Auszügen aus den in Betracht kommenden Reisebeschreibungen usw. [Namentlich Nicolaes Witsen, Noord- en Oost-Tartarye, Amsterdam 1672; G. Noviczkij, Kurze Beschreibung des ostjakischen Volkes (1715), 1884 herausgegeben von L. Majkov, aber schon handschriftlich von J. B. Müller, Leben und Gewohnheiten der Ostjaken, Hamburg 1721, benutzt.] Es folgt S. CLXXV—CDIV eine systematische Darstellung des wog. Götterglaubens. (Einige Bemerkungen darüber hat Verf. auch für das deutsche Leserpublikum im 3. Bande der 'Ethnologischen Mitteilungen aus Ungarn' veröffentlicht); ausführlich über Seelenkult und Geisterglauben der W., sodann die Hauptgestalten des Götterglaubens: der Himmelsvater Numi-Tarem, die Erdmutter Joli-Tarem, der Fürst der Unterwelt Kul-äter. Die Sammlung der kosmogonischen Sagen und Lieder besteht aus 11 Nummern: 1. von der Entstehung der Erde; 2. von der Umgürtung der Erde; 3. von der Überschwemmung des Himmels und der Erde; 4. von der heiligen Feuerflut; 5. von der Herablassung der Erde aus dem Himmel; 6. von der Erschaffung der Erde und des Himmels; 7. von der Erschaffung des Menschen; 8. vom Emportauchen der Erde aus dem Wasser; 9. vom Teufelsfürsten; 10. vom alten Mann Atom (Adam) und seiner Frau; 11. von der Entstehung der menschenbewohnten Städte und Dörfer. Die ersten 11 dieser Sagen sind in den Ethnologischen Mitteilungen aus Ungarn Band 2 übersetzt und so allgemein zugänglich. Als Probe der Erzählungsart gebe ich hier eine (nach dem Magyarischen gefertigte) eigene Übersetzung der 4. und 11. Erzählung, in denen teils in einzelnen Zügen, teils der ganzen Anlage nach schon bekannte biblisch-christliche Grundlage durchschimmert.

(4). Die Sage von der heiligen Feuerflut.

A.[1])

Numi-Tarem dachte darüber nach, wie er Kul-äter töten könne. Das von Kul-äter bewohnte Land will er durch eine heilige Feuerflut vertilgen. Für sein eigenes Volk fertigt er ein eisernes Schiff an, für seine Menschen ein Floss von sieben Pappelholzschichten und ein Zelt von siebenschichtiger Störfischhaut. Als es fertig war, liess er sein eigenes Volk in das Eisenschiff steigen, das Manschivolk aber barg sich auf dem Floss unter dem Zelt aus Störfischhaut. Numi-Tarem ging nun hinauf in seinen Himmel und liess die heilige Feuerflut herab. Feuriges Wasser, lebendigen Jurwurm[2]), lebendigen Sosselwurm[3]) liess er von oben herab. Auf Bergen und im Walde gingen die Bäume mit Erde, mit allem zu Grunde. Sechs Schichten des Flosses, auf dem die Menschen waren, wurden

1) Vom Verf. aus dem Volksmunde aufgezeichnet.

2—3) Wasserungeheuer, die im wogulischen Volksglauben eine Rolle spielen.

von dem Feuer eingeäschert, eine Schicht blieb heil. Wer von den Menschen vom Flosse herabfiel, starb; die anderen blieben am Leben. — Kul-äter wurde von dem heiligen Feuer nicht getötet. Während Numi-Tarem das Eisenschiff anfertigen liess, ging er zu seiner Frau und sagte zu ihr: „Wohin geht dein Mann immer so geschäftig?“ Die Frau sprach: „Woher soll ich das wissen?“ K. sprach: „Gib ihm von dem Wasser aus diesem Fasse zu trinken, davon wird er trunken und sagt dir dann, wohin er geht.“ Als N. nach Hause kam, gab ihm die Frau solches Wasser zu trinken, er berauschte sich davon, sie fragte ihn, und er sagte ihr seine Absicht, eine heilige Feuerflut anzurichten. Die Frau barg K. heimlich in ein Nähkästchen, dann brachte sie ihn auf das Eisenschiff und hob ihn so über die Feuerflut hinüber. Obwol die Erde verkohlte, kam K. nicht um. Auf diese Weise rettete er sein Leben.

B.[1]

Sieben Winter und Sommer brennt das Feuer. Sieben Winter und Sommer verzehrt das Feuer die Erde. Sieben Winter und Sommer spricht ein alter Mann, eine alte Frau: „Siehe, unsere Welt wird überflutet zu einer anderen; wie sollen wir dann unser Leben retten können?“ Ein alter Mann, noch ein alter Mann, viel oder weniger Menschen kommen zusammen, in einem Dorfe versammelten sie sich, einen Rat begannen sie zu halten: „Auf welche Weise werden wir noch leben können?“ — Ein bejahrter Mensch, ein bejahrter Mann, sprach: „Auf welche Weise wir unser Leben von nun an retten können? Wie ich gehört habe, müssen wir eine Pappel ohne Mark zerschneiden und ein Floss daraus machen. Wenn damit unser Leben gerettet ist, gut; auf andere Weise ist's nicht möglich. Wenn wir auf dieser unserer Wohnerde leben wollen, müssen wir einen Strick aus Weidenwurzeln flechten, 500 Klaftern lang. Wenn er fertig ist, müssen wir das eine Ende eine Klafter tief in die Erde versenken, das andere an unser Floss. Auf dieses Floss möge der Mann steigen, der viele Mädchen und viele Knaben hat. An das eine Ende des Flosses soll man eine Kanne mit reinem Fischfett hinstellen, an die vier Ecken vier Kannen. Über seine Kinder soll man aus Störfischhaut ein Zelt nähen, und es, wenn es fertig ist, es über sie decken. Essen und Trinken soll für sieben Nächte und sieben Tage hingetan werden. Essens und Trinkens soll viel sein unter dem Zelt aus Störfischhaut. Wenn wir auf diese Art unser Leben retten können, gut.“ — Darauf ging jeder nach Hause in sein Dorf. Wie sie nach Hause kamen, begannen die Männer aus marklosem Pappelholz Flösse zu zimmern und Stricke zu drehen. Sieben Nächte, sieben Tage plagen sie sich so. Wer von den Männern ein Floss nicht zu bauen versteht, fragt den alten Mann um Rat. Der alte Mann belehrt ihn: „Das musst du so machen, das so.“ Aber einige Männer, die kein Floss zu machen wussten, beginnen eine Anhöhe zu suchen. Vergebens gehen sie umher, einen passenden Platz zum Wohnen finden sie nicht. Darauf erkundigen sie sich beim alten Mann: „Du bist vor uns aufgewachsen, vielleicht weisst du für uns einen passenden Ort.“ Der Alte antwortet: „Wenn ich auch wüsste, wie solltet ihr dort bestehen? Nicht würdet ihr bestehen. Siehe, die heilige Flut ist schon über uns; schon seit zwei Tagen hört man ihr Rauschen und Brausen, wie schnell auch, wohin auch sollen wir gehen, schon hat sie uns erreicht.“ — Darauf eilte ein jeder Mensch, dessen Floss fertig war, mit Töchtern und Söhnen auf das Floss. Wer keins hatte, den vernichtete, den verbrannte die Feuerflut (das Wasser von Feuer), so wie er war. Dessen Strick am Flosse zu kurz war, und der ihn abhieb, versank alsbald. Die Flut riss ihn

1) Vom Verf. aus dem Volksmunde aufgezeichnet.

fort. Dessen Strick lang genug war, der schaukelte sich auf der Flut. Wenn das Ende des Flosses zu brennen begann, begoss er es mit reinem Fischtran und erstickte den Brand. Wer nach diesen sieben Nächten und Tagen die Not zu überstehen vermochte, unter dem begann die Flut zu sinken; wer es nicht zu überstehen vermochte, dem riss der Strick, und der Strom führte ihn fort. Wer es überstand, der kam auf seinem eigenen Lande auf den trockenen Boden. Andere dort, wohin sie gerade kamen. Wer es nicht überstand mit Töchtern und Söhnen, der ging so zu Grunde und verlor sein Leben, wie er war. Darauf begannen die auf ihrem eigenen Boden gebliebenen Leute dort zu wohnen. — Darauf suchten sie Holz zum Hausbau. Nirgends Holz noch Gras. Alles vernichtet, verbrannt. Der Boden auf eine Klafter Tiefe ausgebrannt, ausgehöhlt; darum kein Baum, kein Gras. Sie finden nichts, womit sie ein Haus bauen könnten. Deshalb begannen sie eine Erdhöhle zu graben, dort begannen sie zu wohnen. Wo immer kann man hören, dass das Volk, welches geblieben war und in Dörfern dort in der Nähe lebte, sich dort Erdhöhlen grub. Auch das kann man wie weit immer hören, wo die sich niedergelassen haben, die nach der Flut auf trockenen Boden kamen. Nun kamen die übrig gebliebenen Alten zusammen und flehten zu Tarem: „O, wie soll der Hunger unserer Töchter, der Hunger unserer Söhne gestillt werden? Nun ist kein Fisch im Wasser, kein Tier im Wald. Darum, unser Vater Numi-Tarem, schicke wenigstens Fische herab in das Wasser, Tiere in den Wald! Unsere, deiner jüngst übrig gelassenen Menschensöhne, Töchter, würden davon ihren Hunger stillen, unsere Söhne würden darin Mittel finden, ihren Hunger zu vertreiben. Wenn einer zum Wasser hinabsteigt, gib für ihn Fische ins Wasser! Den Fischfänger segne mit dem Glück der Fische, den Waldgänger segne mit dem Glück des Wildes! Davon könnte seine Tochter ihren Hunger stillen, sein Sohn könnte davon seinen Hunger stillen. Schaffe darauf durch dein Zauberwort Bäume im Wald, Gras im Wald! Deine Menschen, wo immer auf der Erde sie geblieben, mögen sich in Stämmen weiter fortpflanzen; lass ihre Söhne sich vermehren, lass ihre Töchter sich vermehren!"

C.[1])

Der Weltaufsehermann traf einmal während des Reitens einen Manschimann. „Komm her", spricht er zu ihm. Der Weltaufsehermann zog ihn an die Hüfte seines Pferdes heran, der Manschimann blieb daran kleben. Er kam hierauf hinauf zu seinem Vater Gold-Kwores[2]). Als er hinauf kam, sprach er zum Manschimann[3]): „Kennst du mich?" Jener antwortet: „Woher soll ich dich kennen?" „So denke dir, ich bin der Weltaufsehermann, den du siehst." Sie gingen in das silberbohlige Haus seines Vaters Gold-Kwores. Der Weltaufsehermann sprach zu dem Manschimann: „Wenn du zur Tür hineingekommen bist, bleib auf einem Platz im Hause stehen!" Wie sie in das Haus hineintreten, ist dort viel Volk versammelt. Der Weltaufsehermann fragt: „Warum seid ihr so viel Volk hier zusammen gekommen?" Das Volk antwortet: „Warum wir zusammengekommen sind? Wir sind deshalb zusammengekommen: Unser Vater Gold-Kwores richtet eine heilige Feuerflut an." Der Weltaufsehermann sagte: „Noch ist die Zeit nicht dazu da." Das Volk sprach: „Unser Oheim, der Alte aus der Jeli-Stadt, ist noch nicht gekommen, ihn muss man fragen." Der Weltaufsehermann sprach zu seinem Volke: „Ruft ihn her!" Sie riefen ihren Oheim, den Alten aus der Jeli-Stadt her.

1) Aus dem Nachlass A. Regulys.
2) Beiname Numi-Tarems.
3) Der Erdenmensch.

Auf einmal nun zerriss eine Schneesturmwolke, ein Mann mit Schneesohlen trat in das Haus. Der Alte aus der Jeli-Stadt sprach zum Volke: „Warum habt ihr mich mit solcher fürchterlichen Gewalt gerufen? Ich habe beinahe meine alten Knochen mir zerbrochen. Warum habt ihr euch da versammelt?“ „Warum wir uns hier versammelt haben? Unser Vater Gold-Kwores richtet eine heilige Feuerflut an.“ Ihr Oheim der Alte aus der Jeli-Stadt spricht: „Noch ist die Zeit nicht da. Aber wo ist die Schrift, sehen wir nach.“ „In unseres Vaters Gold-Kwores Gastkammer liegen die Schriften.“ Der alte aus der Jeli-Stadt ging in die Gastkammer, die Schrift die er suchte, fand er; er entfaltete sie und spricht zum Volk: „Seht da, es ist in der Tat die Zeit noch nicht da.“ — Darauf trat ein Mann von aussen hinein, sprach zum Väterchen Gold-Kwores: „Das warme Badezimmer ist fertig.“ Er hob das Väterchen Gold-Kwores auf und führte es in das Badezimmer. Der Weltaufsehermann ging aus dem Hause heraus. Er rief den Manschimann mit sich und sprach: „Komm!“ Sie gingen in das eigene Haus des Weltaufsehermannes. Im Hause standen drei Kessel. Die Kessel siedeten, sie kochten über, und es floss aus ihnen das Wasser heraus. Wie sie auf die Erde unter ihnen sehen, hatte dort das überlaufende Wasser viel Volk weggerissen. Der Weltaufsehermann streifte mit einem Tuch über die Höhlung der Kessel und stillte ihr Aufsieden. Ein klein wenig blieben sie ruhig, dann begannen die Kessel wieder zu sieden und flossen wieder über. Wieder nahm das ausgeflossene Wasser viel Volk mit sich. Der Weltaufsehermann streifte mit einem Tuch über die Höhlung der Kessel und stillte ihr Sieden. Sie bleiben wieder still; die Kessel fingen zum dritten Male an zu sieden. Der Weltaufsehermann berührte sie wieder mit seinem Tuche, ihr Sieden wurde stiller, immer stiller, auf einmal waren sie ganz still, kochten nicht mehr. Jetzt sprach der Weltaufsehermann zu dem Manschimann: „Komm, gehen wir.“ Damit gingen sie in das Haus ihres Vaters Gold-Kwores. — Vater Gold-Kwores kam aus seiner Badestube. Er sprach zu seinem Sohn: „Mein Sohn, warum vereitelst du meine Absichten?“ Der Weltaufsehermann sprach: „Wie sollt ich sie nicht vereiteln! Ich bedaure meine vielen Menschen.“ Sieben Männer in weissen Kleidern traten herein. Sie setzten ihr Väterchen Gold-Kwores auf die oberste Leiter von sieben Leitern. Der Weltaufsehermann ging mit seinem Manschimann aus dem Hause. Er stieg auf den Rücken seines Pferdes, seinen Manschimann klebte er an die Hüfte seines Pferdes und damit zogen sie fort. Wo er ihn vorhin gefunden hatte, dort entliess er ihn wieder.[1])

(11). Die Sage vom alten Manne Atom und seiner Frau. In den alten Zeiten lebte ein alter Mann namens Atom und seine Frau. Sie leben sehr arm, haben nichts zu essen, nichts zu trinken. Nun einmal kam der liebe (kleine) Gott zu ihnen in Gestalt eines alten Mannes. Sie erkannten den Gott nicht als Gott. Der alte Mann und seine Frau sprachen untereinander: „Ein Gast ist zu uns gekommen, was sollen wir ihm zu essen geben?“ Der fremde Alte spricht, während er sich setzt: „Alter Hauswirt und Frau, wovon sprecht ihr?“ Der Hauswirt antwortet: „Wir sprechen untereinander, was wir dir zu essen geben sollen.“ Der fremde Alte spricht: „Wenn ihr mich in Wahrheit bewirten wollt, geht nur hinaus in die Speisekammer, ob ihr nicht etwas findet!“ Der Hauswirt antwortet: „Wenn wir nicht vorher etwas hingetan haben, was sollen wir denn finden können? Frau, geh nur und schau, ob du nicht etwas findest!“ Die Frau ging fort. Von ihrem

1) Die Mythen von der drohenden Feuerflut haben, wie andere Aufzeichnungen bezeugen, ihre Naturgrundlage im Phänomen des Nordlichts, doch haben sich auch biblische Züge hineingemischt. Die drei Kessel der letzten Variante sind einem Verjüngungsmythus des Himmelsvaters, der in sich die Einheit des Naturlebens personifiziert, entnommen.

Gange kam sie so schnell nicht zurück. Sie sassen, sassen, da dachte der Hausherr in sich: „Wohin ist die alte Frau gegangen? Es wäre schon längst Zeit gewesen, zurückzukehren. Ich will nun selbst gehen und sehen, was im Teufel mit ihr geschehen ist.“ Während er hinausging, spricht er zum fremden Alten: „Du fremder Mann, bleibe nur ein wenig sitzen! Ich gehe hinaus um zu schauen, wohin die alte Frau gegangen ist.“ Damit ging er hinaus. Die alte Frau sitzt in der Speisekammer. Die Speisekammer ist voll von Lebensmitteln. Der liebe Gott hat ihnen für ihr ganzes Lebenlang Speise geschenkt. Der alte Mann und seine Frau nahmen einiges von den besten Speisen und brachten es in das Haus; sie gaben dem fremden Alten zu essen und zu trinken. — Der fremde Alte sass, so lange man so zu sitzen pflegt, sodann stand er auf um fortzugehen. Als er aufstand um fortzugehen, sprach er: „Alter Mann und Frau, ich bin zu euch zu Besuch gekommen, und da ahne ich schlimme Dinge; die Schlange wird anfangen zu euch zu kommen und wird anfangen, euch Speise zuzutragen. Ihr sollt dann davon nicht essen; denn wenn ihr davon esst, geschieht ein Unglück.“ Der fremde Alte ging fort. Den anderen Tag kam zu ihnen die Schlange und brachte zu ihnen Beeren verschiedener Art. „Alter Mann und alte Frau, esst doch ein wenig davon!“ „O nein, wir essen nicht“, sagen sie. Was immer sie ihnen anbot, sie essen nicht. Die Schlange nötigte sie eine Zeitlang und ging fort. Der alte Mann ging alle Tage jagen. Am anderen Tag, während der alte Mann auf der Jagd ist, kam die Schlange wieder zur alten Frau. Sie brachte ihr Beeren anderer Art. „Mütterchen“, spricht sie, „wohin ist der Alte gegangen?“ Die alte Frau antwortet: „Er ist wohin jagen gegangen.“ „Mein Mütterchen“, spricht die Schlange, „iss doch davon!“ „Nein, ich esse nicht.“ Die Schlange nötigte sie lange und entfernte sich Am dritten Tag kam der greise Gott, der am ersten Tag dort gewesen war, hin. „Jetzt,“ spricht er „kommt sie noch einmal zu euch; vergesst meine Worte nicht, denn sie kommt hierher, um euch zu betören. Wenn ihr meine Worte vergesst, könnt ihr nicht mehr mit mir leben.“ — Am anderen Tage ging der Alte wieder jagen, unterdessen kam die Schlange zum drittenmal und brachte wieder andere Beeren. „Mütterchen“, spricht sie, „iss ein wenig davon!“ Die alte Frau antwortet: „Freilich, was zum Teufel kann daraus geschehen?“ Sie nahm eine Beere und ass davon. Als sie das getan hatte, stand die alte Frau nackt da. „Was sind das“, spricht sie, „für Beeren! Auch noch mein Fell ist irgendwohin entschwunden.“ Die Schlange schlüpfte hinaus und ging fort. Nicht lange darauf, als sie fort war, kam der Alte. Als der Alte ankam, war er nackt, war die Frau auch nackt. Der Alte fing an zu zanken: „Warum hast du so getan? Wie sollen wir jetzt mit unserer blossen Haut so nackt leben?“ Damit lebten sie weiter kümmerlich hin. Sie leben, sie leben; warten, ob nicht der alte Gott käme. Sie schämen sich und machen sich ein Versteck. Auf einmal kam der Alte. Als er in das Haus eintritt: leer das Haus. „Alter Mann und Frau“, spricht er, „wohin seid ihr gegangen?“ Als er zum drittenmal fragte, gab der Alte einen Laut von sich. „Hier sind wir“, spricht er. — „Warum habt ihr euch dorthin versteckt?“ „Wir können nicht bestehen vor deinen Augen.“ „Ich habe euch gewarnt, dass man euch nicht betöre; so wie man euch betört hat, so kommt jetzt vor meine Augen.“ Der alte Mann und seine Frau kamen heraus; sie stehen nackt da. Der alte Gott schüttelte seine Taschen aus; wie er die eine Tasche ausschüttelte, warf er auf den alten Mann ein Hemd, aus der anderen Tasche auf die Frau einen Rock. „Lebt jetzt damit“, spricht er, „auf euer altes Fell hofft nicht mehr!“ Früher bedurfte es für sie keiner Kleidung, jetzt legten sie mancherlei Kleidung an. So hat die menschliche Kleidung aus göttlicher Weisheit sich zu zeigen begonnen.

Gesta Romanorum, Fordította Haller János, Kiadta Katona Lajos. [G. R, übersetzt von Johann Haller, herausgegeben von Ludwig Katona.] Régi magyar Könyvtár, szerkeszti Heinrich Gusztáv, 18 (Bibliothek älterer magyarischer Druckwerke, herausgegeben von Gustav Heinrich, 18). Budapest, Franklin-Gesellschaft, 1900. 514 S. 4 Kronen.

Katona Lajos, Temesvári Pelbárt példái. [Die Beispielerzählungen des Pelbartus von Temeschwar.] Abhandlungen der ungarischen Akademie der Wissenschaften, sprach- und literaturwissenschaftliche Abteilung, 18. Band, No. 2. Budapest 1902. 89 S. 1 Krone 20 h.

Die magyarische Literaturforschung wendet sich in letzter Zeit mit dankenswertem Eifer den literarischen Produkten zu, die ein Zeugnis der Nachwirkung spätmittelalterlicher internationaler Erzählungsstoffe auf die Entwicklung der eigenen nationalen Literatur sind. 1890 besorgte Béla Lázár einen Neudruck der 1651 erschienenen magyarischen Übersetzung des Fortunatusbuches [In: Egyetemes philologiai Közlöny, Pótkötetek II, 399—504]; diesem Neudruck folgten 1897, von Lajos Imre besorgt, die Äsopischen Fabeln Heltai Gáspárs [Régi m. könyvtár IV; die Fabeln waren 1566 erschienen, zu Grunde lag hauptsächlich Steinhöwel], bald darauf Poncianus, herausgegeben von Prof. Dr. Gustav Heinrich [R. m. k. No. 5: zuerst 1573 erschienen, nach der lateinischen Fassung des Strassburger Druckes von 1512] und 1900 die vorliegende Gesta Romanorum-Übersetzung. Allen diesen Neudrucken ist eine ausführliche bibliographische und, so weit möglich, biographische Einleitung vorausgeschickt, die auch über die Entwicklung und Stellung des betreffenden Erzählungsstoffes in der Weltliteratur orientiert.

Während seiner vierjährigen Gefangenschaft 1678—1682 übersetzte Johann Haller zum Zeitvertreib mehrere lateinische Erzählungswerke ins Magyarische und gab sie 1695 unter dem Gesamttitel „Hármas Istoria“ [‘Geschichte in 3 Teilen’] heraus. Der 1. Teil enthält eine Übersetzung der Historia Alexandri magni regis Macedonie de preliis [Strassburg 1494], der 3. die Historia Trojana Guidonis, der mittlere eine Übersetzung der Gesta Romanorum.

Haller folgte nach seiner eigenen Angabe der Ausgabe des Joannes Rynman de Oringaw, Hagenaw 1508, also dem sog. textus vulgaris. Die Übersetzung ist treu und enthält alle Stücke mit Ausnahme von No. 166. Bemerkenswerte Abweichungen der Übersetzung sind durch Beifügung des lateinischen Originals unter dem Texte hervorgehoben.

Die Einleitung gibt eine sorgfältige Geschichte der Gesta Romanorum-Sammlung, wobei namentlich die Stellung des aus der alten Corvina stammenden und 1877 von Sultan Abdul Hamid II. der Universitätsbibliothek in Budapest geschenkten sog. Sztáraikodex [1474 geschrieben] in der G. R.-Literatur erörtert wird. Nach den Ausführungen des Herausgebers erscheint der Sztáraikodex als eine Abschrift einer älteren Handschrift, die aus zwei Typen der G. R., nämlich einem der Dickschen Fassung (Erlanger Beiträge zur engl. Philologie VII) verwandten und dem des Vulgärtextes kontaminiert war. Zu den Stoffquellennachweisungen werden S. 51 einige Ergänzungen gegeben, ebenso in den Anmerkungen Berichtigungen und Ergänzungen zu Oesterley. Gründliche und erfolgreiche Forschung steckt in den knappen Anmerkungen S. 490—501, in denen die Nachwirkung und stofflichen Beziehungen der G. R. zu ungarländischen lat. Codices und zu genannten Predigtsammlungen im einzelnen aufgedeckt werden. Bezüglich der Nachwirkung des G. R. auf die mündliche Volkstradition ist die Forschung noch nicht abgeschlossen. [Vergleiche darüber die Ausführungen von Schullerus im Vorwort zu E. Sklareks Ungarischen Volksmärchen, sowie Korresp.-Bl. d. Ver. f. siebenbürg. Landeskunde 25, 136f. und die Entgegnung E. Binders, ebenda 25, 141f.]

Das Schwergewicht der Studie über Pélbart liegt in dem Anhang. Die eigentliche Abhandlung gibt zunächst in kurzen Zügen die Geschichte und Stellung der Beispielerzählung in der Predigt des Mittelalters (als Quellen werden die biblischen Stoffe, die Allegorien aus dem Physiologus und die Märchen- und Fabelstoffe auseinandergehalten), wendet sich aber sodann ausführlich der Untersuchung des Einflusses Pélbarts auf die literarische Fixierung bestimmter Erzählstoffe zu. Dass des ungarischen Franziskaners Predigten weithin viel gelesen und benutzt worden sind, ist auch sonst schon erkannt worden. Verfasser glaubt nun nachweisen zu können, dass mehrfach beliebte Erzählungsstoffe gerade durch P. die für die weitere Verbreitung massgebende stilistische Formung erhalten haben. So enthält P. die erste logisch zusammenhängende, abgerundete Fassung der Erzählung von der „Wahrheit und Falschheit“. Wörtliche Anklänge in Paulis Schimpf und Ernst (ed. Oesterley No. 489f.) beweisen die direkte Entlehnung dieser Fassung aus P., während die Ähnlichkeit mit der spanischen Variante in dem Libro de los Gatos [die nach K.s Erweis nicht eine einfache Übersetzung des Odo von Cherington ist, sondern die von Odo übernommene Fabel mit einer anderen kontaminiert] an gemeinsame Quelle denken lässt. Ob hier freilich, wie der Verfasser meint, mündliche Tradition anzunehmen ist, bleibt bei der sonst zu beobachtenden gelehrt-kompilatorischen Arbeitsweise dieser Prediger-Literaten fraglich. — Auch in der Erzählung vom Stolzen, Geizigen und Neidischen ist es Pélbart, der zu den sonst vorkommenden zwei Personen noch die des Stolzen hinzufügt. Ihm folgt darin ziemlich wörtlich Osualds de Laskó, der ganzen Anlage nach Pauli (No. 647); den zusammengewürfelten Nachweisungen Oesterleys gegenüber gibt Verfasser hier eine knappe Entwicklungsgeschichte des Stoffes. — Die Erzählung von der Beichte der Tiere zeigt ebenfalls bemerkenswerte Selbständigkeit, und die bei einem ähnlichen Tierbeispiel angegebene Quelle (sicut exemplum legitur li. Kilil) lässt vermuten, dass Pélbart, falls hinter diesem Citat wirklich die Kalilah ve Dimnah steckt, direkt aus einer bisher unbekannten lateinischen Bearbeitung der berühmten indischen Sammlung geschöpft hat. — Ebenso in der Erzählung vom Mädchen mit dem Milchtopf, deren Fassung bei P. selbständige Komposition und Motivierung (das Mädchen schläft ein und verschüttet im Traum die Milch) zeigt. Die weitere Entwicklung des Stoffes geht allerdings hier nicht von dem seitwärts stehenden P., sondern von Jacob de Vitriaco und seinen literarischen Nachfolgern aus. Zum Schluss bespricht Verfasser die Abhängigkeit P.s von den gangbaren Stoffsammlungen des Mittelalters (Gesta Romanorum, Discipulus), die Art und Weise der Übernahme durch einige Beispiele erläuternd.

Den wissenschaftlich wertvollsten Teil der Abhandlung bildet der 'Elenchus exemplorum quae in pomerio quadragesimali et de tempore Pelbarti de Temesvár occurrunt'. Der erläuternde Text dieser Zusammenstellung ist lateinisch, so dass sie auch von dem der magyarischen Sprache nicht Kundigen benutzt werden kann. Die einzelnen Erzählungen [aus Quadragesimale No. 1—148, aus De tempore No. 149—405] sind teils in Regestenform, teils in Auszügen gegeben, zugefügt sind nach den Angaben P.s die Quellen sowie weitere literarische Nachweise des Verfassers. Es folgen: 'Index auctorum et librorum, qui a Pelbarto citantur' und: 'Index rerum et nominum notatu digniorum'.

Für weitere stoffvergleichende Studien auf diesem Gebiet bildet diese Zusammenstellung K.s, die sich würdig neben die ähnliche Bearbeitung Bertholds v. Regensburg durch A. E. Schönbach stellt, eine fürderhin unentbehrliche Grundlage.

Gross-Schenk. Adolf Schullerus.

W. H. Riehl, Kulturstudien aus drei Jahrhunderten. 6. Auflage. Stuttgart, J. G. Cotta, 1903. X, 446 S. 8°. 4 Mk.

Es wäre überflüssig, die kleinen Schriften des Altmeisters der deutschen Kulturgeschichte unsern Lesern empfehlen zu wollen. Alle seine Arbeiten berühren sich mehr oder weniger mit der Volkskunde, für die unser Riehl ein warmes Herz und ein feines Verständnis besass. Gerade in unseren Tagen, wo die Bedeutung und die letzten Probleme unseres Faches von Dieterich u. a. aufs neue beleuchtet worden sind, muss es doch wunderbar berühren, wie R. schon 1858 'die Volkskunde als Wissenschaft' hingestellt, freilich nicht sonderlich scharf gegen Ethnologie und Kulturgeschichte die Grenzen abgesteckt hat. Schon damals hat er betont, dass jedes Geschichtswerk nur dann wahrhaft wissenschaftlichen Wert habe, wenn es die volkstümlichen Unterströmungen mit berücksichtigt; dabei gab er sich nicht dem Wahne hin, als könne der Sondergeist eines bestimmten Stammes so kurzer Hand festgestellt werden, sondern forderte von einer 'vergleichenden' Volkskunde vor allem die Aufdeckung der generellen Gesetze volkstümlichen Denkens; andererseits aber hoffte er stark auf die baldige praktische Verwertung der Ergebnisse im nationalen Leben. Er irrte sich freilich darin schwer, wie auch sein Vordersatz nicht richtig war: „Der Staat entsteht, indem ein Volk sich selber als organische Gesamtpersönlichkeit fasst“; auch seine These: „Jede echte Volkskunde ist eine Sittenpredigt“ wird die strenge Forschung ablehnen. Aber unsere Achtung können wir auch seinem Optimismus nicht versagen, und in der liebevollen Beobachtung unseres Volkes bei der Arbeit müssen wir alle von ihm lernen.

Würzburg. Robert Petsch.

L. Darapsky, Altes und Neues von der Wünschelrute. Leipzig, F. Leineweber, 1903. 70 S. 8°. 1,50 Mk.

Zu der — leider — aktuellen Frage der Wünschelrute eine interessante kleine Schrift. Wer sich über den Stand unseres heutigen Wissens über die 'Zauberrute' unterrichten will, und nicht von vornherein nur für dieselbe eingenommen ist, der nehme das Werkchen ruhig in die Hand. Der Verf. bringt mit vielen Quellenangaben so ziemlich alles Wissenswerte aus der gesamten alten Literatur, so dass der Leser in kürzester Zeit unterrichtet ist und das zeitraubende Durcharbeiten der alten Autoren erspart. Nach der Ansicht des Rezensenten ist aber einer dieser alten Schriftsteller von Darapsky nicht genug gewürdigt, d. i. Joh. Gottfried Zeidler. Zeidler hat allerdings, wie das ja im Tone seiner Zeit (1700) lag, auch ungemein breit geschrieben, aber er war doch der erste und vor Humboldt einzige, der klar erkannte, worauf die Bewegung bei der mehrerwähnten Wünschelrute zurückzuführen sei. Der in diesem und dem vorigen Hefte an anderer Stelle gegebene Auszug mit den Abbildungen Zeidlers zeigt dies deutlich, und wenn wir bedenken, wie viel Gläubige die Wünschelrute heute wieder hat, dann kann unsere Hochachtung vor diesem Manne nur steigen.

Wenig glücklich finden wir die Anmerkung auf S. 44 unten von der bekannten Ohrfeige, die im Fürstentum Birkenfeld der Sohn des Bauern von seinem Vater an den Grenzen seines Besitzes erhält, damit er dies sich merke. Was hat das mit der Wünschelrute zu tun? H. Sökeland.

Paula Karsten, „Wer ist mein Nächster?“ Negertypen aus Deutschwestafrika. Berlin, Gose & Tetzlaff, 1903. XXXXI, 128 S. 8°. 2,10 Mk.

Das Buch ist schon, wie sein Titel anzeigt und seine zwanglose Komposition bestätigt, nicht eigentlich zu wissenschaftlichen Zwecken geschrieben, enthält aber

eine Menge wichtigen und neuen Materials über Sitten, Gebräuche und Lebensgewohnheiten der Eingeborenen in unseren westafrikanischen Schutzgebieten. Das Material stammt fast durchweg unmittelbar aus den mündlichen Erzählungen junger Westafrikaner besserer Herkunft, deren Lehrerin die Verfasserin dieses Buches in Berlin gewesen ist. Wir empfangen einige Negermärchen, die an Grimmsche Märchen (Allerleirauh, Gänsehirtin am Brunnen, Aschenbrödel) erinnern. Ferner: Volkslieder und Nachrichten über Gesang, Tanz, Musik und Musikinstrumente, Jagd und Jagdgebräuche, Pflanzen-, Tier- und Schlangensagen; bei den letzteren spielt auch eine Art Wechselbalg, eine in die Gestalt eines neugeborenen Kindes verwandelte Schlange, eine Rolle; weiter Geburts-, Braut- und Hochzeitssitten; Göttervorstellungen und Göttersagen, z. B. vom Pockengott und dem Zwillingsgott Venavi; eine grössere Anzahl Stammessagen. All das, wie gesagt, nicht methodisch vorgetragen, aber leicht auffindbar, und für den Freund einer allgemeinen Volkskunde sehr wertvoll.

Berlin-Friedenau. Reinhold Steig.

Aus den

Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 24. April 1903. Herr Prof. J. Bolte widmete dem am 15. April zu Meran verstorbenen Prof. M. Lazarus sowie dem am 28. März zu Berlin verstorbenen Oberlehrer Dr. Richard Bethge einen warmen Nachruf. Sodann erläuterte Herr Fabrikant H. Sökeland nochmals kurz die Handhabung der Wünschelrute; Herr Geheimrat Bartels gab hierzu Erklärungen vom medizinischen Standpunkte. — Darauf sprach Herr Dr. Johannes Hoffmann über prähistorische Altertümer im Aberglauben. Prähistorische Grabstätten sind noch jetzt für das Volk ein Gegenstand abergläubischer Scheu. Beim Öffnen eines Hünengrabes entstehen schwere Ungewitter oder es steigen giftige Dämpfe auf; deshalb wagen es Arbeiter oft nur während des Läutens der Kirchenglocken bei Arbeiten an einem Hünengrabe behilflich zu sein. Eine Mehrzahl von Sagen knüpfen sich an Hünengräber, unter denen die Gruppe der Zwergsagen den ersten Platz einnimmt. Nicht minder zahlreich sind die Burgwallsagen, die sich an die Überreste prähistorischer Wohnstätten anschliessen. Von dem Inhalt der Grabstätten erregen besondes die Urnen die Volksphantasie. Während die Sage diese Gefässe sinnig als Tränennäpfe der Unterirdischen erklärt, sehen noch Gelehrte des 16. Jahrh. in ihnen selbstgewachsene Töpfe, die ein blosses Spiel der Natur darstellen. Diese Urnen kann man nur um eine gewisse Jahreszeit, meist zu Pfingsten, graben, weil sie dann zur Erdoberfläche aufsteigen, während sie sonst bis zwanzig Schuh tief in der Erde liegen. Zufällig aufgefundene Urnen werden entweder in abergläubischer Scheu sorgfältig wieder vergraben, oder sie werden auch als Geschirr in der Wirtschaft verwendet, wo sie als glückbringend gelten. Die Milch wird fetter, wenn sie in solchen Töpfen steht, und gibt mehr Butter; lässt man die Hühner daraus trinken, so werden sie nicht krank usw. Steinbeile, vom Volke Donnerkeile genannt, geniessen weit über das germanische Gebiet hinaus eine abergläubische Verehrung. Diese Donnerkeile fahren während des Gewitters aus den Wolken nieder, bis 20 Ellen tief in die Erde. In jedem Jahre steigen sie um eine Elle, so dass sie schliesslich

an die Oberfläche gelangen. Der Besitz eines Donnerkeiles schützt das Haus vor Blitzschlag und Feuersbrunst; während eines Gewitters schwitzt der Stein, und bei Witterungswechsel ändert sich seine Farbe. In mannigfacher Weise wird der Donnerkeil zur Verhütung und Heilung fast aller Krankheiten von Menschen und Tieren verwendet, und auch für Segen und Fruchtbarkeit bietet er eine Gewähr. Der Name Donnerkeil ist neben den Steinbeilen auch für die Belemniten in Gebrauch, und mit dem Namen werden diesen auch genau dieselben wundertätigen Eigenschaften beigelegt. Der Vortragende stützte seine Ausführungen mit einem ungemein reichhaltigen Quellenmaterial. — Herr Geheimrat Bartels fügte hinzu, dass in vielen Teilen Europas Überreste prähistorischer Steingeräte, besonders Speerspitzen, als Amulette getragen werden.

Freitag, den 22. Mai 1903. Herr Redakteur Heinrich Sohnrey gab Mitteilungen aus dem Volkstume des Weserberglandes. Die reichbevölkerten Dörfer des Voglers, eines Teiles des Weserberglandes, haben sich ein ursprüngliches Volkstum bewahrt. Wohnen in einem Dorfe mehrere Träger desselben Familiennamens, so wird ihnen zur leichteren Unterscheidung ein Beiname gegeben, neben dem nicht selten der alte Familienname ganz verschwindet. Volkssagen haben sich im Vogler in grosser Fülle unverfälscht erhalten. Im Mittelpunkte vieler Sagen steht die Figur der Jungfer Tennemann, die im Eberstein haust und nur zuweilen Nachts umhergeht. An einem goldenen Tragholz trägt sie goldene Eimer. Daneben üben besonders die Freimaurer und die Scheintoten eine grosse Wirkung auf die schaffende Volksphantasie aus. Als Überrest der alten Ausfahrtsegen ist den Bewohnern des Voglers noch der Spruch geläufig:

Ich gehe aus in Gottes Macht,
Ich gehe aus in Gottes Kraft,
Ich gehe aus in Gottes Blut,
Dass mir kein böser Geist noch Mensch was tut.

Der Vortragende schloss seine frische Schilderung mit einer Probe derben Volkswitzes. An der auf den Vortrag folgenden Besprechung beteiligten sich die Herren Bolte, Minden, Sökeland, Schulze-Veltrup und Ebermann. — Darauf gab Herr Prof. J. Bolte Skizzen aus der Geschichte der Los- und Punktierbücher. Die heut üblichen Punktierbücher mit den 16 Punktierfiguren gehen zurück auf die 'Sandkunst' der Araber, die seit dem 12. Jahrhundert durch byzantinische Mönche, italienische Gelehrte wie Gerhard von Cremona und spanische Juden wie Abraham ibn Esra und Jehuda al-Charisi in Europa Eingang fand und unter dem Namen 'Geomantia' bis ins 18. Jahrhundert gelehrte und hochstehende Bewunderer und Verteidiger fand. Eine andere Gruppe von Wahrsagebüchern, die den Fraglustigen durch Würfelwurf einen Orakelspruch gewinnen lässt, begegnet bereits vor Christi Geburt in Griechenland, vor dem 6. Jahrhundert in Indien (Paśaka-kevali), dann bei den Arabern und ist im christlichen Mittelalter trotz aller Verbote in den Sortes apostolorum fortgepflanzt worden. Daneben erscheinen seit dem 13. Jahrhundert in Frankreich, später auch in Italien und Deutschland scherzhafte, zur Erheiterung der Gesellschaft bestimmte Losbücher, in denen statt der Würfel auch Spielkarten oder eine Scheibe mit einem drehbaren Zeiger als Losinstrument dienen und die Spruchverse allerlei Bildern von Königen, Weisen oder Tieren in den Mund gelegt werden. Die originellste Leistung dieser Art in Deutschland ist das 1539 gedruckte Losbuch Georg Wickrams von Colmar. Zum Schlusse ging der Vortragende noch auf die alte Sitte der Stechorakel und der aus einem Gefässe gezogenen Loszettel ein.

Oskar Ebermann.

Volks-Anthropometrie.[1])

Von **Max Bartels.**

Zwei vielgenannte Wissenschaften, die Anthropologie und die Anthropometrie, verdanken erst den letzt verflossenen fünf Jahrzehnten ihre sichere Begründung und Ausbildung. Im Volke aber haben alle beide schon seit vielen Jahrhunderten ihr verstohlenes Dasein gefristet, und es hält eben nicht sehr schwer, die Spuren der Anthropologie, der Lehre von den körperlichen Eigenschaften des Menschen, und der Anthropometrie, der Lehre von den Massen und dem Messen des Menschen, aufzustöbern und zu verfolgen.

Es ist ja eine allgemein bekannte Erscheinung, dass, je inniger das Volk durch seine kulturelle Entwicklung auf das Leben in der freien Natur hingewiesen wird, eine um so schärfere Beobachtungsgabe sich bei ihm für die Erscheinungen der letzteren ausbildet. Und da können wir uns nicht verwundern, dass in den Kreis dieser Beobachtungen auch der eigene Körper und derjenige des Mitmenschen mit hineinbezogen wurde. So entstanden die beiden Volkswissenschaften, die Volks-Anthropologie und die Volks-Anthropometrie. Mit der letzteren wollen wir uns hier beschäftigen.

Wir vermögen zwei verschiedene Arten der Volks-Anthropometrie zu unterscheiden; die eine ist diejenige, wo der menschliche Körper oder bestimmte Teile desselben selber als Massstab verwendet werden, während bei der anderen Art, bei der Anthropometrie im eigentlichen Sinne, die Masse am Menschen genommen werden. Betrachten wir zuvörderst die erste Art, so finden wir den Körper des Menschen verwertet für die Zahl, für das Mass und für das Gewicht.

Das Zählen ist bekanntlich eine schwierige Kunst [s. oben 4, 379], und wir sagen ja bei uns noch von einem Menschen, dessen Geisteskräfte besonders beschränkte sind, dass er nicht bis drei zu zählen vermöge. Auch bestimmte

1) Nach einem im Verein für Volkskunde in Berlin am 27. März 1903 gehaltenen Vortrage; vgl. oben S. 256.

wilde Völker befinden sich in der gleichen Lage. Sie benutzen zum Zählen den ganzen Menschen. Die Eins repräsentiert der Zählende selber; er ist der eine. Kommt der zweite hinzu, so ist das der andere; aber über diesen Begriff des Ich und des Nichtich geht sein Horizont nicht hinaus. Tritt dann ein weiterer Mensch noch heran, so fehlt ihm der Begriff, dass das der dritte ist. Seine Möglichkeit des Zählens ist bereits erschöpft, und nun sind es in seinen Augen viele geworden. Das ist die letzte und höchste Zahlenvorstellung, welche ihm zu Gebote steht.

Etwas weiter vorgeschrittene Stämme ziehen schon die Teile ihres Körpers für den Prozess des Zählens in Anwendung. Sie zählen an den Fingern von 1 bis 4; die 5 wird dann als die Hand bezeichnet. Dann geht es bei einigen weiter mit den übrigen Fingern, als eine Hand und eins oder eins von der anderen Hand, entsprechend der 6 usw. bis zur 10, die als zwei Hände bezeichnet wird. Nun verstehen wir es in einfacher Weise, wie es gekommen ist, dass auch die Völker von hoher Kultur sich des Dezimalsystems bedienen.

Doch wir kehren zu unseren Naturvölkern zurück. Manche von ihnen gehen noch weiter und nehmen auch die Füsse zu Hilfe. Da gibt es dann zwei Hände und eins für die 11, zwei Hände und ein Fuss für die 15, und wenn dann endlich die 20 erreicht ist, dann spricht man nicht mehr von den Extremitäten, sondern man sagt dann einfach ein Mensch. Alles aber, was nun wieder über diese hier angegebenen Schlusszahlen hinausgeht, das wird übereinstimmend wieder durch das Wort viele ausgedrückt.

Dass man die Finger in praktischer Weise für das Zählen verwerten kann, ist ja auch unserem Volke bekannt, und noch vielfach kann man diese Methode in Anwendung gezogen sehen. Zeigt sich jemand ganz besonders denkunfähig, dann sagt eine alte deutsche Redensart, welche Simrock (Sprichwörter No. 11998) zitiert: „Sitz nieder und rechne es an den Zehen aus!“ Häufig müssen auch bei Gebildeten noch die Knöchel der Finger und deren Zwischenräume dazu herhalten, um herauszuzählen, ob ein bestimmter Monat 31 oder nur 30 Tage besitzt.

Dass die menschlichen Körperteile auch die Grundlage abgeben mussten für allerlei wirtschaftliche Masse, bedarf nur einer kurzen Erwähnung. Täglich führen wir Redensarten im Munde, in denen Teile des menschlichen Körpers als Masseinheiten eine Rolle spielen. Es sei hier nur an die Finger- und Spannenlänge, an die Haar-, Daumen- und Handbreite, an eine Handvoll oder einen Mundvoll erinnert. Wir bezeichnen etwas als so gross wie ein Kleinfingernagel, wir sagen, soviel als man mit zwei Fingerspitzen zu fassen vermag, in unserem Märchen kennen wir den kleinen Däumling, die Völker des klassischen Altertums hatten ihre Pygmäen (Faustmenschen) usw. Rechnen wir noch kniehoch, kindskopfgross und mannsbreit hinzu und den, der es faustdick hinter

den Ohren hat, so ist unsere Liste so ziemlich erschöpft. Aber die grösste Bedeutung gewannen doch der Fuss, die Elle und die Klafter, denen sich die italienische palma und der französische pouce anschliessen.

Bei den Eingeborenen in den Urwäldern von Malakka, den Ôrang Sĕmang, sind Blaserohre im Gebrauch, welche in Bezug auf ihre Ornamentierung und ihre Länge nach streng rituellen Gesetzen gefertigt werden müssen. Diese Ornamente besitzen die Kraft, die zahllosen Krankheitsdämonen, welche in dem Urwalde umherschwärmen, von dem Träger des Blaserohres fern zu halten. Für die Abmessung der altgeheiligten Länge gilt nach Vaughan Stevens[1]) die Vorschrift, dass dieselbe dreimal die Strecke von der Fingerspitze längs der ausgestreckten Hand und des Armes bis zur nächsten Brustwarze betragen musste. Das sogen. Gar, d. h. das mit den schutzbringenden Ornamenten verzierte Ansatzstück des Blaserohres, musste von dem Ellenbogen bis zu der Spitze des Zeigefingers reichen.

Originell ist es, wie die Bosniaken ihre Finger dazu verwenden, um die Tonleiter abzumessen. Das geschieht in folgender Weise. Unter den vielen hübschen und gefälligen Dingen der Hausmacherarbeit, wie sie noch heute in Bosnien hergestellt werden, sind verschiedene Flöten zu nennen, welche je nach ihrer Form mit verschiedenen Namen bezeichnet werden. Die Svirala, die einfache Hirtenflöte, wird zuerst im ganzen zurechtgeschnitzt und dann nicht zu weit vom Mundstück entfernt, die Dworce, das Schallloch hergestellt. Nun wird zwischen dieser Öffnung und dem unteren Ende der Flöte ganz genau die Mitte abgemessen, und dann legt der Schnitzkünstler seine linke Hand so auf die Flöte, dass dieser ermittelte Mittelpunkt gerade zwischen seinem Zeige- und Mittelfinger liegt, so dass diese ohne Mühe gehoben und gesenkt werden können. An der Stelle, wo der Zeigefinger ruht, wird dann das erste Tonloch angebracht und die übrigen Tonlöcher 2—6 werden dann so verteilt, dass sie von den Fingern beider Hände leicht und vollständig bedeckt werden können. Jedoch wird fast immer darauf gesehen, dass die einzelnen Tonlöcher gleich weit voneinander entfernt sind. Auch für die Dwojnica, die Doppelflöte, und für die Diple oder die Dudelsackflöte treten die Finger in Tätigkeit, um den Platz der Tonlöcher festzustellen. Da nun aber die Finger der Menschen nicht alle von gleicher Dicke sind, so ist es leicht begreiflich, dass die Tonlöcher der bosniakischen Flöten nicht stets die gleichen Abstände haben, und dadurch erklärt es sich wieder, dass mehrere bosniakische Flöten in ihren Tönen nicht immer übereinstimmen. Ich verdanke diese Angaben der Freundlichkeit des Herrn Hofrat Konstantin

1) K. Th. Preuss, Die Zaubermuster der Ôrang Sémang in Malâka. Nach den Materialien von Hrolf Vaughan Stevens bearbeitet. Zeitschr. f. Ethnologie 31, 140 (1899).

Hörmann in Sarajevo. In Atjeh auf Sumatra[1]) dient der menschliche Körper als Mass, um die Tiefe des Grabes festzustellen. Für Männer wird es so tief gemacht, dass der obere Rand einem darin aufrechtstehenden Manne bis an seine Brustwarzen reicht. Für eine Frau dagegen muss das Grab der darin Stehenden bis an die Achseln reichen.[2])

In allen den vorher geschilderten Fällen war, wie wir gesehen haben, der Mensch das messende Instrument. Dieses ist nun aber im Grunde genommen nicht dasjenige, was man als die Anthropometrie im eigentlichen Sinne bezeichnet. Die letztere stellt die Massnahmen und Vorschriften fest, welche bei dem Messen des Menschen selber oder seiner einzelnen Körperteile in Anwendung gezogen werden sollen, sowie die Bedeutung der einzelnen Masse und ihrer Verhältnisse zueinander. Wie sich das Volk diese Dinge zurechtlegt und was es mit den Massen anstellt, das haben wir jetzt näher zu betrachten.

Ein bedeutungsvoller Zweig dieser Messkunst ist bekanntlich ausserordentlich weit verbreitet. Es ist das die regelmässige Kontrolle der Wachstumszunahme bei den Kindern. „Kindermass und Kälbermass, das müssen alte Leute wissen", sagt das deutsche Sprichwort.[3]) Noch immer ist es in vielen Familien und nicht etwa nur bei dem Landvolke Sitte, dass zu regelmässigen Zeiten der Vater die Kinder an den Türpfosten treten lässt, um durch einen Strich zu bezeichnen, bis wohin der Scheitel des Kindes reicht. Auf diese Weise wird festgestellt, um wieviel das Kind gewachsen ist.

Aber das Verfahren hat nur einen Sinn, wenn die Kinder überhaupt an Grösse zunehmen, und dieses letztere kann leicht verhindert werden, wenn man nicht richtig mit ihnen verfährt. So ist der Aberglaube weit verbreitet, dass ein Kind nicht mehr wachsen könne, wenn man über dasselbe hinschreitet oder es zwischen seinen Beinen hindurchlaufen lässt. Das glaubt man in der Mark Brandenburg, im sächsischen Obererzgebirge, in Bayern, Schwaben, Steiermark, bei den Siebenbürger Sachsen und den Magyaren. In Brandenburg ist es sogar verboten, den Arm über den Kopf eines Kindes hinüberzuschwenken. Aus dem gleichen Grunde darf man auch in Schwaben und im sächsischen Obererzgebirge kein Kind durch das Fenster hinausreichen. Die Bayern glauben, dass, wenn man ein Kind mit einer Weidengerte schlägt, es dann aufhöre zu wachsen, und in der Herzegowina muss man beim Auskehren darauf achthaben, dass man nicht mit dem Besen noch im Wachstum Befindliche trifft.[4])

---

1) Julius Jacobs, Het Familie- en Kampongleven op Groot-Atjeh. Leiden 1894.

2) [Fünf, sechs oder sieben Fuss werden als Länge des Grabes bezeichnet bei R. Köhler, Kleinere Schriften 2, 24—27.]

3) Simrock, Die deutschen Sprichwörter No. 5655.

4) Luka Grgjić-Bjelokosić, Volksglaube und Volksgebräuche in der Herzegovina. Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina 6, 614 (1899).

Im sächsischen Obererzgebirge darf man zwei Kinder unter einem Jahre sich nicht küssen lassen, weil sie sonst nicht mehr wachsen würden. Ist der Schaden aber einmal geschehen, so kann man ihn in manchen Gegenden unwirksam machen, z. B. in Schwaben und im sächsischen Erzgebirge, wenn man das Kind wieder durch das Fenster hereinnimmt, und in Schwaben und bei den Magyaren, wenn man das Kind durch die Beine wieder zurücklaufen lässt; bei den Magyaren muss man aber dreimal über das Kind zurücktreten, und in der Herzegowina kann man den angerichteten Schaden wieder gut machen, wenn man den Besen mit der Spitze gegen die Zimmerdecke richtet und dabei einen 'Juchezer' ausstösst. Bei einigen Volksstämmen findet sich die Vorschrift, dass man ein kleines Kind nicht messen soll. In Steiermark ist man der Meinung, dass das Kind dann langsamer wachse, und die Sachsen in Siebenbürgen behaupten sogar, das bringe dem Kinde unfehlbar den Tod. [Ebenso die Slavonier; oben 1, 152. Unten S. 384.] Hier liegt wohl der Gedanke zu Grunde, dass man das Wachsen und Gedeihen des Kindes der Gnade Gottes anheimstellen und überlassen müsse, und dass jede frevelhafte Neugierde in dieser Beziehung dem Kinde nur Schaden bringen könne. Um nun bei den Kindern das Wachstum zu befördern, rät man ihnen in Brandenburg, in den Mairegen hinauszutreten; im Erzgebirge tut es schon der Regen allein. Ein absonderliches Mittel hat man für diesen Zweck ebenfalls im sächsischen Erzgebirge. Wenn hier ein Schwein geschlachtet wird, so muss der Kleinste aus der Familie den Schwanz desselben essen. Dann wächst er im Laufe des Jahres soviel, als die Länge des Schwanzes beträgt.

Das Abwiegen des menschlichen Körpers spielt in dem Leben mancher Völker auch eine Rolle. Bei den Steiermärkern ist es allerdings verpönt, dass man das Gewicht eines jungen Kindes feststellt. Man hat den Glauben, dass es dann nur langsam an Wachstum zunehmen könne. Die Bulgaren[1]) dagegen halten es für förderlich, wenn sie sich zu einer bestimmten Zeit wiegen lassen. Das ist der Tag des hl. Georg, an dem in Bulgarien auch allerlei anderes geschieht, um dem Hause, dem Vieh, der Familie und dem eigenen Leibe für das kommende Jahr ein glückliches Gedeihen zu verschaffen.

Dass fromme Seelen in katholischen Ländern sich bisweilen der gnadenreichen Mutter Gottes oder einem anderen mächtigen Heiligen mit einer Opfergabe verloben, wenn eine schwere Krankheit sie oder ihr Kind befallen hat, das ist eine bekannte Tatsache. Manchmal erfahren wir, dass das Votivgeschenk eine Wachskerze für den Altar des Hilfespenders gewesen ist, von dem gleichen Gewichte, als die Schwere des Geheilten beträgt. Ist es hier die ausgebrochene Krankheit, welche die Veranlassung zu der Verlöbnisgabe geworden war, so gibt es auch einige Beispiele

1) A. Strausz, Die Bulgaren 1898, S. 337.

dafür, dass durch das Gewicht des Körpers die Schwere desjenigen Opfers bestimmt werden muss, durch das man den Menschen vor der Möglichkeit und Gefahr einer bedrohlichen Krankheit und von dem derselben unfehlbar folgenden Tode auszulösen oder freizukaufen hat.

Als eine solche Form der Lösegeldsbestimmung finden wir das Abwiegen des Körpers bei den Bulgaren und bei den Zigeunern. Von den Bulgaren berichtet Strausz[1]): „Einmonatliche heissen diejenigen Kinder, welche, wenn auch in verschiedenen Jahren, jedoch in demselben Monat geboren worden sind und infolgedessen vom Volke für Brüder bezw. Schwestern gehalten werden. Stirbt eines dieser Kinder, so glaubt man, dass es auch die übrigen sich nachrufe, und dass dann auch diese sterben. Um dies zu verhüten, nimmt man bei einem solchen Todesfall eine Silbermünze, legt sie auf die Türschwelle und schlägt sie dann in zwei Teile; die Hälfte, welche dabei von der Schwelle hinaus ins Freie fällt, wird in das Grab des verstorbenen Kindes geworfen; die andere aber, gegen die Stube zu fallende Hälfte trägt das am Leben befindliche Kind zeitlebens bei sich. Dann wird das lebende Kind abgewogen und ein seinem Gewicht genau entsprechender, gleich schwerer Stein auf das Grab des verstorbenen Kindes gelegt.“ Hier soll sicher der kindliche Nachzehrer glauben, dass sein auserkorenes Opfer bereits bei ihm auf dem Grabe liege, weil er die Schwere von ihm empfindet, welche der Stein von dem gleichen Gewicht ihm vortäuschen soll. — Von den Zigeunern berichtet Heinrich v. Wlislocki, es sei bei den türkischen, südungarischen und serbischen Wanderzigeunern gebräuchlich, „dass ein Ehepaar, dessen Kinder bald nach der Geburt sterben oder gar tot auf die Welt kommen, den Leichnam des toten Kindes gegen ein Gewicht von Hirse oder Kürbiskernen abwägen lassen und diese Menge der betreffenden Frucht auf einem Berge in die Erde vergraben.“ Hier schlagen sie dann ihr Lager auf und bringen dem Mondkönig ein Opfer dar.

Aber auch sonst ist das Gewicht des Körpers in Krankheitsfällen von Wichtigkeit. Die Bulgaren benutzen es, um die Prognose in der Krankheit zu stellen. Auch hierbei folgen wir wieder Strausz (S. 413): „Ist ein Kind schwächlich, so ruft die Mutter 10, 20 oder 40 Menschen an einem Samstag in ihren Hof zusammen. Weniger als 10 dürfen nicht zugegen sein. Sind 40 gerufen worden, so bringt jeder ein, sind 20, so zwei, sind 10 gerufen worden, so bringt jeder vier Zweiglein mit sich. Dann wird ein kupferner Kessel mitten im Hofe auf drei Steine gestellt und darunter mit den Zweigen ein Feuer angemacht, jedoch so, dass die Zweige nicht mit Flammen lodern, sondern mehr qualmen als brennen. Die Mutter stellt nun ihr nacktes Kind auf einige Minuten in den Kessel, damit es dadurch erstarke. Schliesslich badet sie das Kind in warmem

1) Die Bulgaren S. 397f.

Wasser. In manchen Gegenden wird das schwächliche Kind in einem solchen Wasser gebadet, in welchem man vorher einen Hund oder eine Katze gebadet hat; wenn das Tier dann aus dem Wasser herausspringt und sich schüttelt, so „schüttelt auch das Kind die Krankheit von sich ab“. Um zu sehen, ob der Zustand des Kindes sich gebessert hat, so wird es abgewogen, wobei man in einen Sack soviel trockenen Sand schüttet, als eben das Gewicht des Kindes beträgt. Den Sack stellt man dann bis nächsten Samstag an einen trockenen Ort, an welchem Tage man das Kind und den Sand abermals abwiegt; ist das Kind schwerer als der Sand, so hat sich sein Zustand gebessert.

In dem bergischen Lande spielt die Wage eines mir sonst unbekannten Heiligen für Heilzwecke eine wichtige Rolle. Es ist Sankt Kyriax in Oberrath. Schell[1]) erzählt in einer Wechselbalgsage, dass das von den Grasteufeln ausgetauschte Kind, das die Mutter für ihr eigenes hält, nicht gedeihen wollte. „Da hiess es von allen Seiten, das Kind sei behext worden, und es gebe kein anderes Mittel zur Heilung, als wenn man es nach Oberrath zu Sankt Kyriax bringe, es auf der Kyriax-Wage abwäge und ihm aus dem Kyriax-Brunnen zu trinken gebe.“ In diesem Falle half übrigens schon die gläubig unternommene Wallfahrt allein, ohne dass die heilige Wage in Tätigkeit trat.

Aber auch einem profaneren Zweck kann das Abwägen des menschlichen Körpers dienen. So ging vor kurzem eine Nachricht von einer Bauernhochzeit durch die Zeitungen, welche in Böhmen (bei Königgrätz) statthatte. Der Brautvater liess seine Tochter gegen einen Sack mit Silberkronen abwiegen, und als dieser ihrem Körpergewichte entsprach, erhielt sie ihn als Brautschatz mit. Dieser soll 135 000 Kronen betragen haben, gleich $62\frac{1}{2}$ *kg*.

Nach Haberlandt kennen die Inder eine Zeremonie, welche sie Tulâpurusha nennen. Sie besteht darin, „dass Standespersonen, zumal die Râdschâs, aber auch wohlhabende Leute weniger hohen Standes, sowohl bei festlichen Anlässen, wie unter dem Druck irgend einer Nötigung sich gegen ein Gewicht von reinem Golde oder anderen wertvollen Metallen, dann auch von Spezereien oder gegen Korn abwägen lassen, das dann zu Wohltätigkeitszwecken verwendet wird.“ Immer also ist es dieselbe Idee, dass das Gewicht des menschlichen Körpers eine übersinnliche und übernatürliche Bedeutung besitzt.

Wir kommen jetzt zu einem schwierigen Thema, das ich nur in Kürze zu streifen vermag. Das ist die Anschauung, die sich das Volk über die Grössenverhältnisse bestimmter Körperteile gebildet hat. Namentlich ist man der Meinung gewesen, dass man aus der Grössenentwicklung eines Körperteiles einen sicheren Rückschluss auf die Grösse eines bestimmten

1) Otto Schell, Bergische Sagen, Elberfeld 1897.

anderen Körperteiles zu machen vermöge, oder mit anderen Worten, dass die gleichen Masse oder ein vielfaches derselben sich an je zwei bestimmten Körperteilen wiederholen müssten. Beispielsweise soll der Umfang der Wade dem Umfange des Halses genau entsprechen. Auch die Nase musste herhalten, die Höhe des Kopfes und anderes mehr. Ich will das nicht alles einzeln erwähnen, denn vom 15. Jahrhundert an haben sich auch Künstler und Gelehrte bemüht, in dieser Beziehung bestimmte Gesetzmässigkeiten zu finden und auszuarbeiten. Man nannte das den Kanon der menschlichen Gestalt. Und auch heute noch gibt es Forscher, welche auf diesem Wege weiter wandeln. Schade nur, dass das undankbare Menschengeschlecht sich meistens ihren Regeln nicht fügen will und dass, wenn man an einer gewissen Zahl von Individuen ihre Regeln prüft, man darunter meist eine Überzahl von Ausnahmen findet.

Die Steiermärker sagen, dass man an dem dreijährigen Kinde schon zu sehen vermöge, wie gross der Mensch überhaupt einmal werden würde. Er erreiche nämlich genau die doppelte Grösse, als er sie mit drei Jahren besitzt.

Die heilige Hildegard (Migne 197, 814) hat den Satz aufgestellt: „Die Länge der menschlichen Statur und seine Breite bei gleichmässig von der Brust ausgestreckten Armen und Händen sind gleich.“ Plinius hatte das ebenfalls schon behauptet, und das Volk in vielen Teilen Deutschlands glaubt fest daran. Wehe nun aber, wenn unglücklicherweise dieses Verhältnis gestört werden sollte. Dann muss ganz unfehlbar eine schwere Krankheit den Körper befallen haben. Es heisst dann: „Der Mensch hat das Mass verloren“, und das wird durch Messen festgestellt. Nach Fossel[1]) findet das in Steiermark namentlich bei Schwindsüchtigen statt. Auch in Schlesien kennt man diesen Brauch, und in der Mark Brandenburg war er ebenfalls bekannt. Jacob Grimm[2]) berichtet, dass hier der zu Messende völlig entkleidet sein muss und dass man sich zum Messen eines roten Fadens bediene, welcher an einem Sonntage gesponnen wurde.

Das Massverlieren spielt auch in der Herzegowina eine grosse Rolle. Es gibt dort eine Erkrankung, welche Strava, d. h. das Entsetzen genannt wird. Gewöhnlich wird dagegen ein Giesszauber mit flüssigem Blei, das sogenannte Vergiessen, angewendet. „Das Vergiessen“, sagt Ugljen[3]), „bewährt sich jedoch nur dann, wenn es bald nach dem Erchrecken angewendet wird. Geschieht dies nicht und gilt das Übel bereits als eingewurzelt, dann muss mit dem Kranken noch eine besondere und einigermassen schwierige Prozedur ausgeführt, es müssen ihm die sogenannten Krašnice genommen werden. Dieses Verfahren wird namentlich bei jenen

1) Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Steiermark, Graz 1886, S. 107.

2) Deutsche Mythologie[2] 2, 1116f. (1844). 3, 342.

3) Sadik Effendi Ugljen, Ethnographische Varia. Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina 3, 556f. (1895).

Kranken angewendet, bei denen die Strava sich besonders schmerzhaft äussert, oder in denen sie wieder aufgelebt ist. Ein solcher ist leicht zu erkennen, denn er macht den Eindruck eines Todkranken. Manchmal werden die Krašnice, die Körperlängenmasse, gleich nach dem Vergiessen, gewöhnlich aber erst einige Zeit nach demselben, wenn letzteres nichts genützt hat, abgemessen. Hierbei wird folgendermassen verfahren: Der Kranke legt sich mit dem Gesicht zur Erde nieder und streckt die Hände und die Füsse so weit aus, als er kann. Jenes Weib, welches die Krašnice abmessen soll, hockt bei seinem Kopfe, ein zweites Weib bei seinen Füssen. Nun nimmt das erstere einen Knäuel Zwirn in die Hand und reicht das Fadenende dem zweiten Weibe, welches zu Füssen des Kranken hockt. Jetzt messen sie die Körperlänge vom Kopfscheitel bis zur Ferse und die Klafterbreite von den Fingerspitzen der einen Hand zu denen der anderen ab. Stimmen diese beiden Masse überein, das heisst, wenn auch nicht die geringste Differenz zwischen beiden besteht, so erblickt man darin ein gutes Vorzeichen, d. h. man glaubt, der Kranke leide nicht in hohem Grade am Entsetzen. Wenn aber beide Masse auch nur um ein kleines differieren, so ist es nicht zweifelhaft, dass der Kranke an der Strava leidet; denn ein Mensch, der von dieser Krankheit nicht befallen ist, muss unbedingt gleiche Masse haben.“ Die ausführliche Schilderung der Behandlung der Strava kann ich hier übergehen.

Aber nicht nur für die Zwecke der Diagnose, für die Feststellung der Art und des Wesens der Krankheit, wird das Messen des Körpers in Anwendung gezogen, sondern auch für die Zwecke der Heilung selber. Wir dürfen hierbei nicht vergessen, dass alles, was das Volk mit dem Kranken hantiert, allmählich seine feste Bedeutung gewinnt, und dass dann der Manipulation an sich übersinnliche Heilkräfte zugeschrieben werden. So ist es nun auch begreiflich, dass in den Augen des abergläubischen Volkes das Messen ein Heilfaktor geworden ist. So erzählte Berthe Tuppenhaug, eine weise Frau in Norwegen, dem Folkloristen Asbjörnsen[1]), dass sie oben in Ullensogn gewesen sei und eine Frau zur Heilung der Abzehrung gemessen habe. Ihre Künste hatte sie von Mads in Hurdal, ihrer Mutter Bruder: „Er konnte beschwören und messen, Verrenkungen und Gliederreissen heilen, Blut zum Stehen bringen, Gestohlenes wieder herbeischaffen, und es war nicht so ohne, dass er auch etwas zaubern und einem auch etwas antun konnte.“

Den Herzkrampf behandeln, wie H. v. Wlislocki[2]) sagt, die Sachsen in Siebenbürgen folgendermassen: „Man lege sich der Länge nach rückwärts auf den Rasen, lasse die Körperlänge und Breite am Rasen bezeichnen, und dann denselben fingerdick, womöglich in einem Stück, mit dem Spaten

1) Auswahl norwegischer Volksmärchen und Waldgeister-Sagen, übersetzt von H. Denhardt (1881) S. 104.

2) Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen 1893, S. 96.

abgraben. Diesen von seiner Stelle gehobenen Rasen werfe man vor Sonnenaufgang in einen Bach und spreche: „Brunnenfrau! Brunnenfrau! Nimm mir das Wasser vom Herzen! ich gebe dir, was mir unter dem Herzen lag!" Es scheint also auch bei den Sachsen wie bei den Magyaren bezüglich der Herzkrämpfe der Glaube zu herrschen, dass diese dann entstehen, wenn ein Tropfen Wasser oder Blut sich aufs Herz lässt."

Wir sehen übrigens, wie sich hier mit dem Messzauber eine andere sympathetische Vornahme vergesellschaftet, welche sich dem weiten Gebiete des Fussspurzaubers anschliessen lässt. Strausz (S. 398) berichtet von den Bulgaren ein uns hier interessierendes Mittel gegen die Schmerzen in den Eingeweiden. Er sagt: „Enteralgie wird also geheilt. Der Kranke geht bei Vollmond jeden Mittwoch und Samstag zur Heilkünstlerin, die mit einem seidenen oder aus der Wolle eines vom Wolfe gebissenen Schafes verfertigten Faden abmisst. Nachdem der Kranke an dem Faden drei Knöpfe gebunden hat, wickelt denselben die Heilkünstlerin an einen Kornelkirschenast; dann lehnt sie den Kranken mit den Füssen aufwärts, mit dem Kopfe abwärts an den Baum. Bei seinen Füssen bohrt sie in den Baum ein Loch und schlägt in dasselbe den Kornelkirschenast hinein. Hierauf wickelt sie um fünf Hundezähne etwas von dem Faden, mit dem sie den Kranken gemessen hat, und trägt ihm auf, dieselben in einen Kürbis zu stecken." Vorher ist aber noch eine lange und komplizierte Zauberzeremonie notwendig, deren Schilderung hier zu weit führen würde; und während bei den Sachsen in Siebenbürgen sich zwei Arten des Zaubers mit einander kombinieren, häuft sich hier, bei der Heilmethode der Bulgaren, gleich ein ganzes Konglomerat von übernatürlichen Dingen und Massnahmen aufeinander: Tagewahl und Mondscheinnacht, Messen und Vernageln, symbolische Körperlage und tierische Amulette, Heiltrank und Opfergabe, sympathetische Vernichtung der Krankheits-Dämonen und anderes mehr. Die Volksmedizin-Künstler sind eben vorsichtig genug, nicht nur auf eine einzige Karte ihr Spiel zu setzen.

Eine etwas andere Behandlung der Strava, als oben geschildert wurde, berichtet Glück[1]) aus dem Okkupationsgebiete. Er schreibt: „Nach dem Volksglauben ist der vom Entsetzen heimgesuchte Kranke kürzer geworden, was durch eine unter entsprechenden Kautelen ausgeführte Messung konstatiert wird. Der Kranke legt sich mit dem Gesicht nach unten auf die Erde, streckt die Füsse und breitet die Arme aus. Der Messende nimmt nun ein Gerstenkorn, teilt es in vier gleiche Teile und legt den einen Teil unter die rechte Hand, den anderen unter den linken Fuss, den dritten unter die linke Hand und den letzten unter den rechten

1) Leopold Glück, Skizzen aus der Volksmedizin und dem medizinischen Aberglauben in Bosnien und der Herzegovina. Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina 2, 406f. (1894).

Fuss. Nun wird der am Boden Liegende mit einem Gespinnstfaden auf folgende Art kreuzweise gemessen. Das eine Fadenende wird an die Spitze des rechten Mittelfingers, das andere an die Spitze der linken grossen Zehe angelegt, wobei der Faden gut gespannt wird; hierauf legt man das Fadenende, welches die Spitze des rechten Mittelfingers berührt hatte, an die Spitze des linken Mittelfingers, und das Ende, welches früher mit der Spitze der linken grossen Zehe in Berührung kam, an die Spitze der rechten grossen Zehe und spannt den Faden wieder so an, wie beim Abnehmen des ersten Masses. Zeigt sich nun eine Differenz zwischen dem ersten und dem zweiten Masse, so ist der Gemessene durch das Entsetzen erkrankt, bezw. er leidet an Entsetzen; sind die Masse gleich, so ist die Krankheit durch eine andere Ursache entstanden. Ist bei dem Kranken die Strava konstatiert, so wird der Faden in neun gleiche Teile zerschnitten und auf den nächsten Kreuzweg geworfen. Die vier Viertel des Gerstenkornes werden nun in derselben Reihenfolge, wie sie gelegt wurden, mit einem Besen in die vier Weltgegenden weggekehrt und dabei eine Formel gesprochen. Ebenso werden vier kleine Ruten des Besens in alle vier Weltgegenden geworfen. Ist diese Manipulation beendet, so erhebt sich der Gemessene und geht fort, ohne sich umzuschauen oder auf dem Heimwege mit jemandem zu sprechen."

Gegen die Epilepsie gibt nach Truhelka[1]) eine Sammlung volkstümlicher Heilmittel aus Bosnien vom Jahre 1749 die folgenden Verfahren an. „Man stelle sich auf die Kirchenschwelle neben den Türpfosten, der Pate bezeichne oberhalb des Kopfes den Pfosten, und die Epilepsie wird aufhören und nicht mehr zurückkehren." „Oder der Betreffende soll aus einem Busch wilder Rosen zwei Ruten schneiden, die so lang sind, als er selbst; dann soll er sich niederlegen; die Enden der einen Rute gebe er zur rechten Zehe und zum linken Ohre, die der zweiten Rute zur linken Zehe und zum rechten Ohre, und wo diese zwei Ruten sich kreuzen." Hier bricht die Unterweisung ab, ein Verlust, den wir wohl verschmerzen können.

In der Gegend von Trier heisst eine Krankheit der Nachtgrif. Sie wird, wie Jacob Grimm (Myth.[2] 1116) erzählt, durch den Angriff von Nachtgeistern hervorgerufen. Dem Kranken wird dann sein Gürtel um den blossen Leib gezogen, in der Länge und Breite, dann abgenommen und an einen Nagel gehängt mit den Worten: „Ich bitte dich, Herrgott, durch die drei Jungfrauen Margaritam, Mariammagdalenam und Ursulam, du wollest doch an dem Kranken ein Zeichen geben, ob er den Nachtgrif hat." Hierauf wird nachgemessen. Ist der Gürtel kürzer als zuvor, so

1) Ćiro Truhelka, Die Heilkunde nach volkstümlicher Überlieferung. Handschriftliche Sammlung bosnischer volkstümlicher Heilmittel vom Jahre 1749. Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina 2, 388 (1894).

gilt das für ein Zeichen der Krankheit. Ob sie durch diese Massnahme auch heilt, wird allerdings nicht hinzugefügt.

Kann nun das Messen des ganzen Körpers zur Wiederherstellung des erkrankten Menschen führen, so liegt der Gedanke nicht sehr fern, auch die gleichen Manipulationen bei den Gebresten der einzelnen Körperteile zu versuchen. In Bayern misst man den Arm, wenn er abgezehrt ist, um ihm wieder zu strotzender Fülle zu verhelfen.

Auch den Kopfschmerz sucht man durch das Messen zu bekämpfen. Aus der Mark Brandenburg berichtet Kuhn (Märkische Sagen 1843, S. 384): „Hat jemand Kopfweh, das nicht weichen will, so windet man einen Faden dreimal um seinen Kopf und hängt ihn in Form einer Schlinge an einen Baum. Fliegt dann ein Vogel hindurch, so nimmt er das Kopfweh hinweg.“ Eine Art des Kopfschmerzes wird in Bayern das Hauptscheid genannt. Bei diesem hat der Kranke das Gefühl, als gehe der Kopf oben auseinander. In Niederbayern muss dabei auch der Faden und das verlorene Mass herhalten. Lammert[1]) schreibt: „Die kundige Druide misst den Kopf des Patienten mit einem roten Faden kreuz und quer und bringt heraus, dass der Kopf das rechte Mass nicht habe und dass der Kranke am Hauptscheide leide. Darauf zündet sie drei Wachskerzen von weisser, roter und grüner Farbe von der Länge an, um welche das Mass unrichtig war, und verbrennt sie unter Gebeten. Dies wird in Zwischenräumen so oft wiederholt, bis der Kopf das richtige Mass wieder hat oder der Schmerz vorüber ist.“ In Admont wird mit einem Strumpfbande gemessen; in anderen Teilen Steiermarks mit einem Bande, wobei eine Art von Rückwärtszählen stattfindet. In Oberfranken benutzt man ein Tuch: „Man misst gewöhnlich mit einem Tuche, mit welchem später der Kopf zugebunden wird, vom Barte bis zum Scheitel, und spricht: ‘Hauptscheid! leg dich hinter die Ohren, wie das Tor an den Stadel. Im Namen Gottes, des Vaters usw.’ Dann misst man von der Stirn bis zum ersten Halswirbel und endlich wieder vom Bart bis zum Scheitel, oder kreuzweise von einer Schläfe zur andern, wobei man immer die obigen Worte spricht. Zwischen dem jedesmaligen Messen wird ein wenig inne gehalten, der Kopf fest zusammengedrückt, damit er, wie das Volk glaubt, wieder in seine Fugen zurückgeht, und endlich verbunden.“

In Passau wird von dem Messenden der Kopf des Kranken mit den Fingern umspannt, zuerst von hinten nach vorn, dann von einer Schläfe zur anderen, unter Hersagung eines kurzen Gebetes[2]). Das ist also ein Messen ohne die Anwendung eines eigentlichen Messinstrumentes, aber die Finger des Messenden selber dienen als Massstab.

---

1) Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Bayern, Würzburg 1869.

2) Lammert, a. a. O.

Die übernatürliche Wunderkraft des Messens war bereits auch den alten Indern bekannt. In dem Zauberritual des Kauśika Sūtra, dessen Übersetzung wir Caland[1]) verdanken, findet sich folgende Vorschrift, um Glück und Sicherheit auf der Reise zu haben: „Wenn er sich abends zur Ruhe legt, misst er, eines der zitierten Lieder flüsternd, das Gesicht mit der Spanne der rechten Hand."

Ein symbolisches Messen zu Heilzwecken wird von v. Hovorka[2]) von der Halbinsel Sabbioncello in Dalmatien berichtet, das wegen des merkwürdigen Messinstrumentes hier noch seine Erwähnung finden möge. Man bedient sich dazu nämlich einer geweihten Kerze. Das Verfahren kommt in Anwendung bei Kindern, welche infolge der englischen Krankheit verkrümmte Gliedmassen haben. Von der Bahorica, der klugen Frau, „wird das Kind auf einen grossen Tisch gelegt und gerade ausgestreckt. Sodann beginnt sie dasselbe unter geheimnisvollem Gemurmel mit einer geweihten Wachskerze zu messen, ebenso wie man Leinewand mit dem Meterstabe misst." Dabei aber versucht sie dann, die gekrümmten Glieder gerade zu strecken. An das Messen also schliesst sich gleich die orthopädische Behandlung an.

Es ist wohl allgemein bekannt, dass in dem Glauben der Völker dem Schatten des Menschen eine ganz besonders grosse, übernatürliche Bedeutung zugeschrieben wird. Wird er doch von einigen Wildstämmen ganz direkt als eine seiner Seelen angesehen. Nimmt man nun mit dem menschlichen Körper übernatürliche Hantierungen vor, so will man doch begreiflicherweise auf die übersinnlichen Dinge in ihm eine Einwirkung ausüben, und so wird es uns wohl verständlich, dass man derartige Handgriffe lieber als an der irdischen Hülle, unmittelbar an dem sichtbaren Abbilde seiner Seele, d. h. an dem menschlichen Schatten vorzunehmen versucht. Auch das Messen wird an ihm ausgeführt. In Bulgarien[3]) vermag man dadurch den Menschen zu einem Talasam zu machen. Das ist ein gespenstiges Wesen, und wenn man will, dass der hierfür Auserkorene so eines werde, „so misst man beim Bau eines grösseren Gebäudes den Schatten des Betreffenden mit einer Schnur ab und legt diese in eine Schachtel, die man in das Gebäude einmauert. Der betreffende Mensch stirbt nach 40 Tagen, und seine Seele fliegt in die Schachtel, in welcher sich die Schnur befindet, mit der man den Schatten abgemessen hat. Aus der Schachtel kommt sie manchmal hervor und erscheint in ihrer früheren Menschengestalt denen, die an einem Samstag zur Welt gekommen sind. Besonders in Schulen und Kirchen hausen

1) Altindisches Zauberritual. Probe einer Übersetzung der wichtigsten Teile des Kauśika Sūtra 1900, S. 174.

2) Volksmedizin auf der Halbinsel Sabbioncello in Dalmatien. Wissensch. Mitt. aus Bosnien und der Herzegovina 8, 250 (1902).

3) Strausz, Die Bulgaren S. 199.

diese Wesen, wodurch die betreffenden Gebäude mit der Zeit zusammenstürzen. Um dem vorzubeugen, ist es angezeigt, beim Bau den Schatten einer Katze einzumauern. Der Talasam fügt dem Menschen kein Leid zu; nur wenn er etwas zerbricht, wirft er ihm etwas vor die Füsse, damit er darüber stolpere.“ Hier liegt also in dem Abmessen des Schattens eine eigentümliche Art eines Bauopfers vor. — Harmloser ist das Verfahren der Schwaben[1]): „Um die Tageszeit zu bestimmen, misst man (hier) auf dem Lande noch häufig seinen Schatten. Man merkt sich genau das Ende desselben oder lässt sich's durch einen anderen bezeichnen und zählt alsdann nach Schritten die Länge des Schattens; ausserdem beachtet man die Richtung des Schattens und kann auf die Art ziemlich genau die Tagesstunde bestimmen.“

Wenn nun schon, wie wir gesehen haben, das Mass des eigenen Körpers dem Kranken die Wiederherstellung zu bringen imstande ist, um wie viel mehr muss dann das Körpermass dessen dem Elenden zur Genesung verhelfen, der der Menschheit alles Heil und die Erlösung aus Pein und Beschwerde gebracht hat! Ich meine das Körpermass Jesu Christi. In Bologna befindet sich eine interessante Gruppe von sieben zusammengehörigen Kirchen aus dem Mittelalter, welche sämtlich dem heiligen Protomartyr Stephanus geweiht sind. In einer dieser Kirchen befindet sich an einer kleinen Säule eine Marke, welche die Körpergrösse Christi bezeichnet. Sicherlich hat auch dieses Mass für übernatürliche Krankenbehandlung herhalten müssen. Denn wir sehen auch an anderen Orten das Grössenmass Christi zur Anwendung kommen. Wenn in Steiermark eine Frau in Nöten ist, so wird ihr „die wahre Länge Christi“ auf die Brust und das Haupt gelegt. Letzteres Gebet, sagt Fossel, auf einem 150 *cm* langen Papierstreifen gedruckt, nennt sich „nach dem wahren und gerechten Original abgemessene und wahrhafte Länge unseres Herrn Jesu Christi, wie er auf Erden und an dem heiligen Kreuze gewesen ist. Und die Länge ist gefunden worden zu Jerusalem bei dem heiligen Grab, als man erzählt 1655, und der Papst Clemens, der achte dieses Namens, hat Obbemeldetes und dieses alles bestättiget.“ Auch um vor dem Schuss sicher zu sein, trug man die Länge Jesu bei sich. Birlinger berichtet: „Es ist ein Riemen Papier, eine Hand breit und fünf Fuss lang; denn so gross soll Jesus gewesen sein. Dies steht auf dem Riemen gedruckt.“[2])

Was nun aber Jesus Christus vermag, das kann nach der Meinung der Gläubigen auch wohl einer oder der andere der Heiligen verrichten. Und so findet sich in einem Codex des 14. Jahrhunderts, der in dem Stifte Sankt Florian bei Linz bewahrt wird, die Bemerkung, dass auch

1) Ernst Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben 2, 444 (1852).

2) [Vgl. Ammann, Aus dem Böhmerwald, oben 2, 168 und 13, 256. Enchiridion Leonis papae 1660, S. 76.]

die Umgürtung mit einer Schnur von der Länge des heiligen Sixtus den armen Weibern Hilfe bringt. Aber hier ist es nicht einmal das Längenmass des Heiligen selber, sondern nur dasjenige seines Bildes, welches die Wunderwirkung verrichtet. Hier ist [vielleicht] auch an die biblische Erzählung von dem Sohne der Witwe von Zidon zu erinnern[1]), welchen Elias dadurch in das Leben zurückrief, dass er sich dreimal über ihm mass. Es handelt sich also nicht um die abgemessene Länge des heiligen Mannes, sondern um sein originales Mass, welches das Erweckungswunder bewirkte.

Die Atjeher auf Sumatra glauben aus allerlei Körpermassen ihrer Kinder auf allerlei spätere Eigenschaften derselben sichere Rückschlüsse machen zu können. Jacobs (a. a. O.) führt einige dieser Messungen an: Sie messen mit einem Bindfaden den Abstand der beiden Brustwarzen des Kindes, halbieren denselben und messen dann mit dieser Hälfte von der Mitte des äusseren Gehörganges gegen das Auge derselben Seite hin. Reicht der Faden dann nur bis zu dem äusseren Augenwinkel, dann ist bei dem Kinde später auf seine Treue kein Verlass, und Knaben werden in späteren Jahren alles eher als mutig sein. Wenn der Faden aber das Weisse des Auges erreicht, dann kann man später auf Treue und Anhänglichkeit gegen den Ehegatten und die Kinder rechnen. Geht der Faden aber bis zu dem Augapfel hin, dann wird sich im ferneren Leben auch noch Mut und feste Entschlossenheit dazu gesellen, und zwar um so mehr, je weiter der Faden gegen den inneren Augenwinkel reicht. — Eine andere Methode des Messens bei den Atjehern besteht darin, dass man das Kind mit aneinander gehaltenen Füssen auf die Erde stellt und darauf mit einem Bindfaden den Umkreis dieser letzteren misst. Dieses Mass wird doppelt genommen, und dann muss das Kind aufrecht stehen mit ungezwungener Haltung des Kopfes. Der Faden von der doppelten Länge des Umfangs der Füsse wird nun von einer Person mit dem einen Ende auf der Erde festgehalten, während die Messende denselben senkrecht vor dem Kinde aufrichtet. Erreicht das obere Ende dann noch nicht einmal des Kindes Mund, dann wird es später in Armut leben, und zwar um so mehr, je weiter der Faden unter dem Munde zurückbleibt. Geht das Fadenende aber bis über den Mund hin, dann wird das Kind später Reichtum in Hülle und Fülle haben. Wenn das Fadenende aber sogar die Stirn erreicht, dann wird ausser dem grossen Reichtum auch grosser Verstand und Gelehrsamkeit sich einfinden. Wir können daraus den anthropologischen Rückschluss machen, dass die Gelehrten grosse Füsse haben. — Bei Mädchen nehmen die Atjeher auch noch das folgende Mass. Man lässt sie mit wagerecht ausgestreckten Armen stehen und misst mit einem Bambu die Entfernung der beiden äussersten Finger-

1) 1. Könige 17, 21.

spitzen ab. Dann muss das Kind das oberste Ende dieses abgemessenen Bambustücks mit ihrer Faust umfassen, darauf dicht darunter den Bambu mit der anderen Faust umgreifen, dann wiederum mit der ersten Faust und so weiter, bis sie endlich den ganzen Bambu mit ihren Fäusten abgemessen hat. Ist der letztere weniger als 18 ihrer Fäuste lang, dann wird sie später eine sehr schlechte Hausfrau werden; übertrifft er aber dieses Mass, dann wird sie einst ihren Hausstand vortrefflich führen, und zwar um so ausgezeichneter, je häufiger ihre kleinen Fäuste den Bambumassstab zu umfassen vermochten.

Aber selbst, wenn das Leben erloschen ist, hat die Volks-Anthropometrie noch kein Ende. Ich meine hier natürlicherweise nicht das prosaische Messen des Toten, um die Grösse seines Sarges feststellen zu können; das Messen hat hier einen höheren Zweck. So halten die Rumänen in der Bukowina[1]) es für notwendig, vor der Beerdigung die Länge des Verstorbenen noch einmal mit einem Faden abzumessen. Wenn sie das unterlassen würden, so würde sein Glück mit aus dem Hause gehen, während sie es durch das Messen in dem Hause zurückhalten können. Also auch hier tritt das menschliche Mass als Ersatz für den Menschen selber ein.

Ich bin an dem Ende meines Berichtes. Wir haben gesehen, wie Mass und Gewicht und die tote Zahl in der Seele des Volkes Bedeutung und Leben gewinnen. Das Wägen und Messen wird zu einer mystischen Handlung, welcher übersinnliche Kräfte und Wirkungen anhaften. Und so bieten diese Dinge auch für uns, die wir die Volkskunde pflegen, ein beachtenswertes Material für unsere Studien dar. Das zu erweisen, war der Zweck dieser Zeilen.

Berlin.

Der Tod als Jäger und sein Hund.

Von **Julius von Negelein.**

(Schluss zu S. 257—267.)

Ein kulturhistorischer Faktor von grosser Tragweite hat den Hund, im besonderen den Jagdhund, eng an den Menschen gefesselt: beide wurden in dasselbe Grab gelegt. Auch hier drängt sich der Parallelismus von Hund und Pferd, der zu den gleichen religionsgeschichtlichen Folgerungen führte, von selbst auf. Ausdrücklich ist es bezeugt, dass z. B. in Litauen

1) Demeter Dan, Volksglaube der Rumänen in der Bukowina. Zeitschr. f. österr. Volkskunde 8, 88. 664 (1902).

die Hunde, welche dem Toten mitgegeben wurden, Jagdhunde waren.[1]) Das kostbare Eigentum des Herrn blieb mit dem Dahingeschiedenen als begrifflich untrennbare Einheit aufs innigste verbunden. Diese Einheit hat die doppelgängerische Zusammengehörigkeit und ihre Manifestation in der Geisterwelt nach Massgabe der von uns aufgestellten Theorie[2]) zur Folge. Deshalb kann der Hund seinen Herrn im Geisterreich vertreten und darstellen; daher vermögen die zahllosen, oft durch riesengrosse, feurige Augen und kohlschwarze Farbe sekundär ins Gespensterhafte verzerrten Pudel die Begräbnisstätte oder das geisterhafte Wirken ihrer Besitzer zu manifestieren.

Auf Hunde wie auf Katzen und andere doppelgängerische Repräsentanten des Menschen kann man Krankheiten des letzteren übertragen.[3]) Umgekehrt schadet die innige Berührung mit dem von Dämonen behafteten Wesen. Wer auf einem Hunde reitet, wird an der hinfallenden Krankheit dahinsiechen.[4]) Wer die Seele des geisterhaften Wesens sich zu eigen macht, indem er die Knochensubstanz in zerriebenem Zustande sich inkarnieren lässt, bekommt, namentlich wenn der Hund schwarz war, die eigene Seele wieder.[5])

1) Alexander Guagnini bei J. Grimm, Verbrennen der Leichen, S. 62 (= Kl. Schriften 2, 286).

2) 'Schatten, Spiegel und Bild im Volksglauben' im Archiv für Religionswissenschaft 1902, S. 1—37.

3) Wuttke, Aberglaube 120f. S. auch Köhler, Voigtland S. 386.

4) Bavaria 1863, S. 320.

5) Seidel, Asiatische Volksliteratur 1898 S. 147. Zu der völkerpsychologisch wichtigen Vorstellung, dass man sich einer geistigen Qualität bemächtigt, wenn man deren Träger sich einverleibt, dass manche Völker durch Verschlingen von Fischen hurtig wie diese zu werden glauben, s. Oldenberg, Religion des Veda 1894 S. 474 und das dort erwähnte Material; ferner vergleiche den Klugheit verleihenden Genuss der weissen Schlange im Märchen (s. dazu Hopf, Orakeltiere und Tierorakel 1888 S. 183); den Glauben der Völker nördlich vom Zambesi, dass die Verstorbenen sich in Löwen und Alligatoren verwandeln und rückverwandeln können, d. h. dass sie die Gestalt derjenigen Tiere annehmen, in deren Leiber sie lebend oder sterbend meist gelangen: Livingstone, Südafrika und Madagaskar 1858, S. 238 u. 304; Sonntag, Totenbestattung 1878, S. 115; die Idee von dem Tode als dem fressenden Ungeheuer mit tierischer Erscheinung (s. im folgenden); die Hoffnung mancher Völker, die Seelen ihrer Angehörigen zugleich mit deren Leibern zu verschlingen, d. h. sich zu eigen zu machen. In Australien, am Orinoko, in Guyana verzehrten die Kinder ihre Eltern: Bastian, Elemente S. 10, 63f.; ähnliches bei den Battaern (seit Darius: Bastian, Vorstellungen S. 29) und Kalantiern: Bastian ebd. S. 51 und 63f., sowie bei den Tibetanern; vergl. auch meinen Aufsatz im Archiv für Religionswissenschaft, Jahrg. 1903 'Eine indische Quelle der Seelenwanderungsvorstellung' — sowie eine reiche Anzahl abschwächender Gebräuche: die Kokama trinken die zerriebenen Knochen ihrer Verwandten: Bastian, Elemente S. 64 [wobei die genaue Analogie zwischen dem Genuss der Menschen- und Hundeknochen (s. o.) als Inkarnationsmittel hervorzuheben ist]. In Bulgarien haben angeblich Weiber, deren Kinder bald nach der Geburt starben, die zur Neuzeugung gehörige Lebenssubstanz sich dadurch zu verschaffen gesucht, dass sie Kinderleichen ausgruben und das rechte Auge, die rechte Hand und den rechten Fuss als Geheimmittel anwandten: Strauss, Die Bulgaren S. 455; auch kommt die im Aberglauben so häufige Verschlingung der Blut-, Schweiss- und Harnsubstanz zu Inkarnationszwecken in Betracht (Liebestränke; Trinken der Blutsbrüderschaft; Vereinigung durch gemeinschaftlichen Blut- bezw. Fleischgenuss beim Opfer;

Nicht selten hat der Hund eine von seinem Herrn völlig unabhängige, seelengeleitende Funktion. Die Verwandtschaft dieser Idee mit der zuvor entwickelten von dem Jagdhunde als Spürhund des Todes ist augenfällig. — Der Hund des Pfarrers von Braspar geleitet alle Seelen der Leute aus Armorika nach Britannien.[1]) Nach der Avestaauffassung werden die Seelen der Reinen durch Hunde zur 'Wohnstätte der frommen Lieder' geführt.[2]) Bekannt ist der neupersische Brauch, den Leichnam vor der Bestattung durch einen Hund besehen zu lassen. Das Tier, dessen Funktion als Leichenvertilger hier noch nachklingt, soll durch seinen Blick den Geist des Dahingeschiedenen an sich fesseln und ins Reich des Todes entführen. Besonders instruktiv ist deshalb die Nachricht, dass in Persien, wenn dort eine schwangere Frau gestorben ist, zwei Hunde den Leichnam besehen müssen.[3]) Jeder der Hunde beladet sich mit einer der beiden im Leibe der werdenden Mutter eingeschlossenen Seelen. — Auch in Mexiko soll der Hund als Seelengeleiter fungieren.[4]) Die Eskimo legen den Schädel eines Hundes mit in das Grab, um dem Toten die Richtung in das Jenseits anzuzeigen.[5]) — Auch hier ist die Analogie mit dem Pferde eine vollkommene: auch an das Pferd klammerte man sich, um von ihm in das 'bessere Land' mit herübergetragen zu werden[6]); auch das Ross zeigt der irrenden Seele den Weg an. Wer sollte endlich in dem erwähnten persischen Brauche etwas anderes sehen als eine Konsequenz der Bitte, die der vedische Inder an den Totengott richtet: „Was deine Wächter sind, o Yama, die beiden Hunde . . . ihnen übergib diesen Toten."[7]) Einen interessanten Übergang von der Beobachtung, dass der Hund ein Leichenfresser ist, zu dem daraus gewonnenen Glauben, dass er Seelenentführer sei, bietet eine kroatische Volksmeinung: wenn der Mensch in den letzten Zügen liegt, eilt die Smrt auf Drachenflügeln zu ihm hin; ihr Gefolge bilden sechs gräuliche Hunde, die gleich grauen Gebirgswölfen hungrig sind . . . Die Teufel in Gestalt von Hunden umringen den Ärmsten . . . Der Mensch sperrt den Mund weit auf, die Seele kommt zum Vorschein,

Vermischnng der Asche verstorbener Freunde, schon in der homerischen Nekyia Od. 24, 73; Verbot der Juden, dass die Tröstenden aus demselben Becher trinken sollen, wie die Traurigen, namentlich wenn dieser inzwischen ungewaschen bleibt: Vogelstein, Juden in Rom 1, 288; Heilighaltung Betrunkener, die als von den im Getränk genossenen Rauschdämonen besessen gelten: Frobenius, Flegeljahre der Menschheit S. 114); sowie endlich die blosse Berührung, der körperliche Kontakt zweier dadurch sich miteinander identifizierender Gegenstände oder Personen (Idee der Grabmitgabe; s. meine Arbeit: Individualismus im Ahnenkult, Zeitschr. f. Ethnologie 1902).

1) Lazarus und Steinthal, Zeitschr. f. Völkerpsychologie 13, 308.

2) Bastian, Elemente S. 23.

3) Spiegel, Eranische Altertumskunde 3, 701 als Spezifizierung des bekannten Ssek-did.

4) Bastian, Elemente S. 31.

5) Bastian, Vorstellungen S. 33.

6) S. oben 11, 406. Unter dem 'besseren Land' ist selbstverständlich nur die rätselhafte Ferne, nicht etwa das christliche Paradies zu verstehen, wie häufig hervorgehoben.

7) Geiger, Altiranisches Leben S. 265, macht auf diese Stelle von neuem aufmerksam.

die Hunde packen sie und rasch ist sie drinnen im Schnappsack.[1]) — Es ist zu bedenken, dass den slavischen Völkern die Seele in Vogelgestalt aus dem Munde entweicht. Die Hunde werden hier selbst zu Teufeln gestaltet, wie sie gewöhnlich in Abhängigkeit von dem Teufel auftreten, der als grüner Jäger den Wald durchzieht.[2]) Tod und Teufel sind hier miteinander identisch. — Manche Einzelheiten sind bereits vorweggenommen: wir gedachten des grossen schwarzen Hundes, der sich in Böhmen vor das Haus legen soll, in dem ein Sterbender sich aufhält, und des 'Knüppelhundes', der nach westfälischem Aberglauben das Haus dreimal umkreisen und (mit der so an ihn gefesselten Seele) zum Kirchhof laufen soll.[3]) Die griechische Mythologie kennt genaue Parallelen. Hier sei vor allem einer vortrefflichen Arbeit von Roscher gedacht[4]), der wir nur einige Bemerkungen hinzufügen wollen; dieselben sollen die Stellung des Hundes zur Hekate als der volkstümlichen Todesgöttin ins Auge fassen. Hekate wird häufig von dämonischen Hunden begleitet dargestellt und in ihrem Kult liebte sie als Hündin angeredet zu werden.[5]) Mit ihrer Meute durchzieht sie zur Nachtzeit die Wälder. Ihr werden Hunde geopfert.[6]) Auf einem von einem Asklepios-Priester dem Piräus gestifteten Altar für Weinleseopfer sollten den 'Hunden' und den 'Jägern' drei Kuchen geopfert werden[7]), offenbaren Todesgottheiten. Offen bleibe einstweilen die Frage, wie wir den homerischen Hades-Hund[8]) aufzufassen haben. Er muss ursprünglich andere Bedeutung gehabt haben, wie die eines blossen Wächters an der Pforte. Darauf weist auch der Mangel eines Eigennamens, der ihn zu einer mythologischen Person stempeln würde, hin. Ursprünglich kam er wohl den Yama-Hunden funktionell sehr nahe. Eine alsbald zu erwähnende Tatsache wird dieses wahrscheinlich machen. Der eben genannten Hekate kommt die in der wendischen Lausitz, in Böhmen und Polen des Mittags mit Geschoss bewaffnet und von Jagdhunden begleitet den Wald durchstreifende Dziewitza angeblich sehr nahe; sie soll Wild und Menschen, die ihr im Walde aufstossen, erschrecken.[9]) Der Glaube an den Tod als Jäger findet sich endlich auch bei den Irokesen und Huronen. Der Totenhund bewacht dort die ins Jenseits führende Brücke.[10])

Eine eigentümliche Gruppe von Gebräuchen führt endlich noch auf die von uns behandelte Vorstellung zurück. Überaus häufig findet sich auf den verschiedensten Stellen der Erde das Bestreben des auf primitiver

1) Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde 1, 161 f.
2) Simrock, Mythologie[6] S. 480.
3) Vgl. oben S. 267, Anm. 4.
4) Das von Lykanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side, s. S. 263, Anm. 2.
5) Preller, Griech. Mythologie[4] 1, 326.
6) Iwan von Müller, Griech. Sakralaltertümer S. 86 ff.
7) Furtwängler, Sammlung Sabouroff 1, 24.
8) Erwähnt Ilias 8, 367; Odyssee 11, 623.
9) Lazarus und Steinthal, Zeitschr. f. Völkerpsychologie 13, 311.
10) Zeitschr. f. Ethnologie 1, 371, Anm.

Stufe stehenden Menschen, die Bewegungen und Gestalt des Tieres nachzuahmen.[1]) Solche Nachahmungen sind vorzugsweise im Gottesdienst nicht selten. Der ursprünglich tiergestaltige Gott bevorzugt die sich ihm anähnelnden Verehrer. Assyrische Zylinder bieten die Darstellung eines Fisches, der auf den Altar gelegt oder vor ihm dargebracht ist, während in einem Beispiel eine Gestalt, die in der Haltung eines Anbetenden dabei steht, mit der Haut eines riesigen Fisches bekleidet oder richtiger maskiert ist. Der Sinn einer solchen Darstellung ist aus manchen barbarischen Kultusgebräuchen wohl bekannt. Sie besagt, dass der Verehrer sich selbst als Fisch darstellt, d. h. als ein Wesen, das seinem Opfer verwandt ist und zweifellos auch der Gottheit, der dieses Opfer geweiht ist.[2]) Der Gott Osous, der die Menschen zuerst gelehrt hatte, sich in Felle von Tieren zu kleiden und deren Blut als Opfer auf heilige Steine zu giessen, wurde von Leuten, die sich in Hirschfelle gekleidet hatten, verehrt.[3]) Natürlich ist die spezifische Gestalt des Verehrung verlangenden Gottes nicht gleichgültig, sondern ein Produkt der Überlegung oder des Analogieschlusses seiner Anbeter. Bekanntlich aber wählt der Totemismus die verschiedensten Tierformen. Soviel ist klar, dass der Totenkult nach Massgabe der von uns entwickelten Gesichtspunkte sich mit der Erscheinung des Hundes mit Vorliebe beschäftigen musste. Der Tod wurde zunächst nicht abstrakt, sondern konkret als sich bei der jedesmaligen Erscheinung des leichenfressenden Hundes repräsentierend dargestellt; sodann im Hunde als solchem der inzwischen gewonnene Begriff des Todes zur Manifestation gebracht; später, in der Periode der Anthropomorphismen, dem noch immer tiergestaltigen Gotte ein menschlicher Wesenskern untergeschoben, der sich durch tierische Umhüllung verkleidet; und endlich Tod und Hund voneinander getrennt und der erstere dem letzteren zum Herrn gemacht. Dieser Entwicklungsgang macht die wenigen Erscheinungen, die wir noch zu besprechen haben, von selbst verständlich. Der Beduine hielt den Esel für ein seuchenfreies Tier. Wenn jemand wegen Seuchengefahr sich fürchtete, in die Stadt zu gehen, so brähte er deshalb zehnmal wie ein Wildesel und hielt sich dann für gefeit.[4]) Hier dient die Annahme der tierischen Hülle also zu Defensivzwecken[5]), wie sie so oft dem verfolgenden Jäger ein Mittel ist, das flüchtigere Wild zu erlegen. Ich erinnere nur an die afrikanische Straussenjagd und die List, der Proteus nach dem Bericht der Odyssee erlag. Solche Verkleidungen waren der Vorwelt mehr als ein blosser Mummenschanz. Ihnen wurde mystische Kraft zugeschrieben,

1) Hier darf ich abermals auf meinen in der Zeitschr. f. Ethnologie 34, 49—94 erschienenen Aufsatz hinweisen: Individualismus im Ahnenkult.

2) Smith, Religion of the Semits, Übers. S. 222. 226.

3) Ebd. S. 224.

4) Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten 3, 157. Derselbe, Reste arabischen Heidentums 162f. Jacob, Beduinenleben S. 155.

5) Man vergleiche die List, durch die Odysseus dem Kyklopen entschlüpft.

denn sie machten ihren Träger unkenntlich. So ist das Löwenfell des Herakles zu verstehen. Ein unendlicher Strom analoger Ideen hat sich über die weitesten Völkerkreise ergossen. Der sich Verkleidende partizipiert an dem Wesenselement der ihn umgebenden Hülle. Wer ein Tierfell anlegte, hoffte dadurch der Eigenschaften des betreffenden Wesens teilhaftig zu werden. Umgekehrt beweist der menschliche Wesenskern in der tierischen Hülle nichts anderes, als dass man in derselben ein anthropomorphes Element vermutete. Nun erwäge man z. B. folgende Tatsache: Vielfach wird der Todesgott z. B. auf dem Gemälde von Orvieto, mit einem Wolfsfell bekleidet gedacht. Dieses Fell ist so angelegt, dass der Kopf des Menschen aus dem Fell des Tieres, dessen Kopf hinter dem menschlichen ruht, herausschaut. Diese Verkleidung, *κυνῆ* genannt, hinterlässt den Eindruck, als ob der Wolf (Hund) den Menschen verschlungen hat.[1]) Wenn man nun der Tatsachen gedenkt, dass Pluto sowohl wie Hel verkleidende Helme kennen, die ihre ständigen Attribute sind, dass also den Todesgottheiten die Vermummung durch (tiergestaltete) Hüllen nicht fremd ist, dass ferner diesen Göttern häufig eine ungeheure Fresslust zugeschrieben wird — Orco ist ein menschenfressender Riese, von Grimm verglichen mit dem Orcus esuriens, der in römischen Märchen als Waldgeist auftritt und im deutschen Märchen seinem Appetit nach Menschenfleisch Ausdruck gibt[2]) —, so wird es klar, dass der hündisch gestaltete Hades von dem leichenfressenden Hunde als solchem nichts anderes als ein späteres Derivat ist. Was der einzelne Hund oder Wolf in der empirischen Erscheinung war — der alte Leichenvertilger, Totenverschlinger —, das wurde der noch den Schleier des tierischen Wesens und damit dessen Attribute tragende Gott in späterer Zeit der religiösen Spekulation. Solche Wandlungen haben aber ein ganz spezielles Interesse: sie lassen uns ein Stück Geschichte religiösen Werdens und Denkens erkennen.

In bezug auf unsere Ausführungen S. 369, Anm. 5 seien noch folgende Bemerkungen gestattet. Der Gedanke an eine Einverleibung der menschlichen Seele in den tierischen Körper durch den Genuss des menschlichen Körpers oder umgekehrt des tierischen Leibes und der tierischen Seele in den menschlichen Körper mag einen kolossalen Umfang im Völkerglauben gehabt haben. Hier sei folgender Tatsachen gedacht: das Märchen vom Rotkäppchen, dessen Grossmutter von einem Wolfe lebendig verschlungen wird, setzt die Idee der Inkarnation durch Fleischgenuss voraus. Ferner heisst es in Deutschland: Das Neugeborene und seine noch stillende Mutter dürfen nicht das Fleisch eines Fisches essen, sonst lernt das Kind nicht sprechen[3]) (es wird stumm wie ein Fisch!). Verschluckt ein Kind ein

1) Roscher, Abhandl. der sächs. Ges. der Wiss. hist.-phil. Kl. 17, 3, 45f.
2) Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols S. 45f.
3) Wuttke, Deutscher Aberglaube S. 370.

Katzenherz, so wächst es nicht mehr; wenn man ihm das Herz eines Stares zu essen gibt, so wird es gelehrig; wenn ein Kind schwer sprechen lernt, so soll man ihm Lerchenzungen zu essen geben.[1]) Lercheneier geben gute Stimme zum Singen.[2]) Tränkt man das Neugeborene mit Stutenmilch, so wird es stark; beleckt ein Hund sein Gesicht, so sieht es gut.[3]) Wolfsbiss heisst ein Muttermal an einem Neugeborenen, dessen Mutter von dem Fleisch eines wolfsbissigen (= tollwütigen) Tieres genossen hat.[4]) Wer Schlangenfleisch isst, kennt die Vogelsprache (vgl. die Siegfriedsage und die Grimmsche Märchenerzählung von der weissen Schlange).[5]) Der Genuss von Gemsenblut soll schwindelfrei machen. Die zahllosen gegen Epilepsie empfohlenen Mittel gehen immer auf die Hoffnung zurück, der menschlichen Hinfälligkeit, die als ein reelles Defizit an Kraft gedacht wird, durch die tierische Lebensüberfülle zur Hilfe zu kommen. Die verschiedensten Tiere, namentlich deren noch warmes Blut, werden deshalb empfohlen.[6]) Hervorzuheben ist der Hase, der ferner als Symbol der Fruchtbarkeit eine bis auf Plutarch und darüber hinausgehende Rolle spielt. In unzähligen Krankheitsfällen namentlich sexueller Natur dient er (sein Blut, seine Asche, einzelne Körperteile), äusserlich oder innerlich angewandt, zur Austreibung der reifen Leibesfrucht, Stärkung des männlichen Gliedes usw.[7]) Die Edda führt die Mordtat Gunthorms auf den vorausgegangenen Genuss von Wolfs- und Geierfleisch zurück.[8]) Zedlers Universallexikon berichtet vom Jahre 1748[9]): Wölfe hätten eine Herde Schafe angefallen und viele Stücke derselben halbverzehrt liegen gelassen; die Hirtenhunde hätten sich an jene Kadaver gemacht, wären aber (also durch den mit den Wölfen gemeinschaftlichen Genuss) so wolfsähnlich geworden, dass sie ihre eigenen Herdentiere einige Tage später zerrissen hätten, „nicht anders als Wölfe“. Eigentümlich ist die Begründung des Speiseverbots, die dieselbe Quelle den Satzungen 5. Mosis 14, 12 unterlegt: den Juden sei es verboten worden, Raubvögel zu essen, damit sie vom Raube liessen; Nachtvögel zu verzehren, damit sie die Werke der Nacht verabscheuten.[10]) Erwähnt sei ferner, dass auf deutschem Boden der Verzehrung von pflanzlichen Gewächsen ganz analoge Wirkungen untergeschoben wurden: wer die holzige Schale der Nuss isst, der dient damit der harten und weichen Hirnhaut; der Kern aber, weil er selbst die Gestalt des Gehirns

1) Wuttke, Deutscher Aberglaube S. 370.
2) Ebd. S. 116.
3) Ebd. S. 358.
4) Höfler, Krankheitsdämonen; Archiv für Religionswissenschaft 3, 135.
5) Wuttke S. 110.
6) Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols S. 382.
7) Siehe hierzu auch Bastian, Zeitschrift für Ethnologie 1, 167.
8) Brynhildarkvida 4.
9) Unter 'Wolf'.
10) Unter 'Vogel'.

hat, ist diesem dienlich.[1]) — In Bulgarien sagt man: wer die Füsse eines Huhnes isst, verrät jedes anvertraute Geheimnis[2]), und in Böhmen: ein Mensch, der sich mit Schlangenfett einschmiert, kann sich bewegen wie er will, ja sich sogar wie ein Rad zusammenrollen. Seine Knochen werden so beweglich wie eine Weidenrute.[3]) Unter den pathologischen Zuständen, die den Menschen seiner eigenen Direktive berauben und ihn unter den Einfluss fremder Mächte zu stellen scheinen, interessiert uns hier besonders die Betrunkenheit, weil die Handlungen des Betrunkenen auf Willensäusserungen dämonischer Mächte zurückgeführt wurden, die der Leidende zugleich mit dem Rauschtrank sich einverleibte. Nach semitischem Glauben verwandelt sich der Mensch durch übermässigen Weingenuss in einen Pfau, Affen, Löwen, Schwein usw.[4]) Noch der Anfang des 17. Jahrhunderts kennt auf germanischem Boden unter den verschiedenen Graden der Betrunkenheit auch das Hirschtrunkensein: „Unter diese hirschtrunkene Zunft gehören alle diejenigen, welche, wenn sie betrunken sind, hinausjagen, pürschen und beissen und nur des Nachts reisen wollen.“[5]) — Wenden wir uns jetzt auf asiatischen und zwar zunächst auf indischen Boden, so finden wir die Inkarnationslehre dort ins Extrem getrieben. Jede der für den Opferritus vorgeschriebenen Handlungen hat symbolische Bedeutung, jede Speise, jeder Trank einen mystischen Zweck. „Ich möchte Samen in mich hineinlegen“, sagt der Opferpriester; „nun ist aber der Somatrank ein Samenspender; durch denselben legt er Samen in sich hinein.“[6]) Der Soma ist ein spezielles Priestergetränk. Deshalb können Krieger, die ihn trinken, im Verlauf von einigen Generationen ihr Geschlecht priesterähnlich machen; oder es durch den Genuss von dicker Milch, als dem Leibgetränk der Vaiçyās (der dritten Kaste), sogar allmählich zu Vaiçyās degenieren lassen.[7]) Eine ganze Anzahl von Fleischspeisen hat spezifische psychische Wirkungen.[8]) Gleich nach der Geburt findet das Essen von Haaren eines schwarzen Stieres zum Zweck der Kräfteerzeugung statt.[9]) Bei einer gewissen Zeremonie des Sautrāmaṇīopfers wird dem Rauschtrank eine Anzahl von Wolfs-, Tiger- und Löwenhaaren beigemischt, die nach den begleitenden

---

1) Ebd. unter ‘Nuss’.
2) Strausz, Die Bulgaren S. 281.
3) Grohmann, Aberglaube aus Böhmen und Mähren S. 81.
4) Grünbaum, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 41, 652. [Oesterley zu Gesta Romanorum cap. 159. R. Köhler, Kleinere Schriften 1, 577 f.]
5) Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch 1, 8.
6) Taittirīyasamhita 1, 7, 4, 5.
7) Aitareyabrāhmaṇa 7, 29.
8) Hillebrandt, Indische Ritualliteratur 1897 S. 48.
9) Ebd. S. 45. Vergl. auch Çānkhayanagṛhyasūtra 1, 27: Ziegenfleisch soll jemand essen, der Nahrungsfülle wünscht; Rebhuhnfleisch, wer Brahmanenruhm wünscht; Fischfleisch, wer Schnelligkeit begehrt; Buttermus, wer Autorität erlangen will.

Sprüchen Symbole von Kraft, Mut und Energie sind.[1]) Zahllose Einzelheiten dieser Art lassen die Religion des jüngeren Veda als einen Dämonismus erkennen, der zugleich mit den Erscheinungsformen der Körperwelt deren begriffliche Energien einer unaufhörlichen Wanderung und gegenseitigen Einverleibungen unterwirft, so die Doktrin der Metempsychose vorbereitend. — Auf altpersischem Boden sei nur einer Einzelheit Erwähnung getan: im Schahnâhmâh nährt der Iblis den Sohak mit Blut, um ihn herzhaft zu machen.[2]) Endlich berühre ich kurz die von der Ethnologie bereits ans Licht gezogenen Tatsachen, dass in Brasilien manche Völker keine Enten noch andere langsamen Tiere essen, um nicht ebenso träge zu werden wie diese.[3]) Die Kariben essen keine Schweine, um nicht so kleine Augen zu bekommen, wie diese; keine Schildkröten, um nicht ebenso schwerfällig zu werden.[4]) Die Zoparas glauben plump zu werden durch das Essen von Tapiren, rasch durch Vögel, Fische und Affen.[5]) Die Irokesen stachelten sich nicht minder wie die Arkansas und andere Indianerstämme durch das Essen von dem Fleisch des Hundes zur Rache an, um sich den Mut dieses Tieres, der bis zur Aufopferung für den Menschen geht, zu eigen zu machen.[6])

Königsberg i. Pr.

Hochzeitsbräuche in Hessen und Nassau.

Von Alfred Bock.

(Schluss zu S. 287—294.)

Im östlichen Vogelsberg pflegen die Eltern eines heiratsfähigen jungen Mannes oder dieser selbst sich eines Vermittlers zu bedienen, die Werbung im Haus der Auserwählten vorzubringen. In der Regel wird der bei den Bauern ein- und ausgehende jüdische Viehhändler damit betraut, zuweilen auch ein Kamerad aus der Spinnstube oder ein naher Verwandter. Die 'Freiersmänner' statten mitsammen dem Mädchen ihren Besuch ab. Stösst man bei der Werbung auf Widerstand seitens der Brauteltern, so wird die Ehe oft dadurch erzwungen, dass der Bursche

1) Hillebrandt S. 160; die verhiessenen Tugenden: ojas, manyu und sahas sind unübersetzbar.

2) Schack, Das Königsbuch der Perser S. 112 [Firdosi, Königsbuch übersetzt von Rückert 1, 25].

3) Lery, Reise in Brasilien, aus dem Lateinischen übersetzt (Münster 1794) S. 188.

4) Gerland und Waitz, Anthropologie 3, 384.

5) Bastian, Verbleibsorte S. 80, Anm.

6) Gerland und Waitz 3, 148. 159.

einfach das Mädchen verführt. Die erste Hochzeit oder 'Brait'[1]), mit anderen Worten das Verlobungsfest, stellt sich als ein reiner Geschäftsakt dar. Die Eltern des Bräutigams oder der Braut verkaufen den Brautleuten allen liegenden Besitz. Der Verkauf geschieht in Gegenwart der ganzen Verwandtschaft vor dem Ortsgerichtvorsteher, der hierüber einen gerichtlich fixierten Vertrag aufstellt. Zuweilen geschieht es, dass die beiderseitigen Eltern, die hauptsächlich hier mitreden, wegen der Höhe bestimmter Anforderungen aneinander geraten und dass daran die ganze geplante Verlobung scheitert. Die Kaufsumme, die die verkaufenden Eltern von den Brautleuten fordern, und die in der Hauptsache von den Eltern des Teiles zu bezahlen ist, der in das Gut hineinheiratet, bildet dabei einen Hauptangriffspunkt. Bei der 'Brait' kommen auch Schwindeleien vor, dergestalt, dass prahlerische und unehrlich denkende Eltern der Braut oder dem Bräutigam als mitzubringendes Hochzeitsgeld mehr einschreiben lassen, als sie bezahlen können.[2]) Die Brait wird fast immer an einem Sonntag vorgenommen. Die Aufstellung eines Vertrages entheiligt nach Auffassung der Kontrahenten den Sonntag nicht. Ist das Geschäft zustande gekommen oder wie man sagt die 'Brait geraten', so versammeln sich vor dem Hause die Spinnstubenkameraden der Braut und singen ein Hochzeitslied. Die Nacht wird mit Essen, Trinken, Schwatzen und Singen verbracht. Wenn die Gäste um die Mittagszeit des anderen Tages Abschied nehmen, werden den Männern und Burschen rote und blaue Bändchen an den Hut gesteckt, deren Kosten die Partei, die das Gut verkauft, zu

1) Brait = Bräute (nuptiae, mhd. briute).

2) Eine landgräfliche Verordnung vom 6. Januar 1777 besagt: „Fügen hierdurch zu wissen, dass obwohlen in Unserer in Anno 1724 renovierten Kirchen-Ordnung pag. 491 bereits ersehen, dass auf dem Land und in kleinen Städten kein Eheverbündnis geschlossen werden solle, es seye dann jederzeit der Pfarrer oder Kaplan dabey und verrichte die Copulation, wie beim Weinkauf bräuchlich etz. etz., dannach unter denen gemeinen Leuten in Eheverspruchs-Sachen bisher noch öfters kostspielige Prozesse daher entstanden, weil gemeiniglich von jenen ein unter ihnen beschehener Ehe-Verspruch allschon vor verbindlich und gültig gehalten werden wollen, wann entweder zumahl, in Gegenwart einiger Zeugen nur bloss das Jawort ertheilet oder noch weiter ein Strauss, an anderen Orten hingegen ein Schnupf-Tuch oder Geld gegeben, und respective angenommen worden seye. Nachdem wir nun solch alles zum Besten Unserer Unterthanen abzuschneiden entschlossen, mithin vor gut befunden, Eingangs Unsere erwehnte Kirchen-Ordnung, gleichwie hiermit beschiehet, ausdrücklich dahin zu erläutern, dass zwischen denen vor der Weinkäuflichen Copulation in der Verordnung de Anno 1723 nicht eximierten Personen, vor würklich beschehener sothaner Weinkäuflichen Copulation keine Sponsalia oder Eheverlöbnüss vor verbindlich, sondern vor blose Tractaten gehalten werden, und bis dahin jedem Theil zu poenitiren oder wieder zurückzugehen, zwar erlaubet, in dem Fall aber, dass das Jawort vor gewissen Zeugen ordentlich ertheilet, der Strauss oder Schnupftuch etz. gegeben und respective angenommen, oder wohl gar schon ordentliche Ehepacta vor Amt errichtet worden wären, dem ohne erhebliche Ursachen wieder zurückgehendem Theil seiner Leichtsinnigkeit halber gleichwohlen ein nach Beschaffenheit derer Umständen und Personen proportionierte Geld-Busse von Unseren nachgesetzten Consistoriis sogleich andictiert werden solle.“

tragen hat. Zwischen der ersten und der zweiten Hochzeit liegt ein grösserer Zwischenraum, oft von vielen Monaten. Die jungen Leute haben es mit der Hochzeit nicht so eilig, weil die Volksanschauung ihnen nach dem Verlöbnis das Recht ehelichen Zusammenseins einräumt. Ist der Termin endlich bestimmt, so laden die Brautleute selbst die Verwandtschaft ein. Auch die Pfarrers- und Lehrersfamilie wird bei grossen Hochzeiten nicht vergessen. Als Tage, an denen die zweite Hochzeit gehalten werden kann, gelten nur Sonntag, Dienstag und Donnerstag. In früheren Zeiten wurden an den Sonntagen nur die kleineren und stillen Hochzeiten gehalten, die grossen Bauernhochzeiten fielen ausschliesslich auf den Dienstag und Donnerstag, die alten deutschen Hochzeitstage. Der Hochzeitszug geht vom Hause der Braut in die Schule, wo der Standesbeamte seines Amtes waltet und die Ehe schliesst. In den Augen des Bauern ist das eine durchaus überflüssige Zeremonie, denn die richtige Ehe wird in der Kirche geschlossen. Dem Hochzeitszug gehen Braut und Bräutigam, beide in schwarzer Kleidung, oft im Schmuck der Myrte[1]), der meistens erlogen ist, voran. Brautburschen oder Brautjungfern kennt man nicht. Dem Brautpaar folgen die Männer und Burschen, diesen Frauen und Mädchen. Bei der Trauung gilt wie beim Abendmahl und der Beerdigung die Regel: erst der Mann, dann das Weib. Braut und Bräutigam dürfen auf dem Wege zur Kirche nicht hinter sich schauen. In der Kirche müssen Bräutigam und Braut dreimal ‘über das Kreuz gehen’, d. h. sie müssen dreimal, am Altar, bei der Beglückwünschung und auf dem Heimweg die Stellung wechseln. Vor dem Altar erwartet sie der Pfarrer, und die Trauung wird vollzogen. Nach der Trauung geht das Hochzeitspaar, dem sich der Hochzeitszug anschliesst, um den Altar, wobei jeder eine Gabe für die Armen niederlegt. Darauf stellen sich rechter Hand vom Altar die Brautleute auf, und alle Hochzeitsgäste gehen mit den Worten: ‘Uns Herrgott bescher euch viel Glück und Segen’ vorbei. Gratulanten und Gratulantinnen bilden nun zwei Reihen, das junge Paar schreitet mitten durch. Draussen vor der Kirche harren Arme, die heute von allen aufs reichste bedacht werden. Im Hochzeitshaus hebt nun ein fröhliches Gelage an. Sobald das Essen abgetragen ist, tritt die Köchin in die Stube und erklärt, sie habe sich beim Kochen die Schürze verbrannt, sie bitte um Beisteuer zu einer neuen. Darauf werfen die Gäste auf einen dargereichten Teller kleine Geldmünzen. Gegen Abend tritt der Tanz in sein Recht. Die Braut tanzt mit jedem der anwesenden Männer eine Runde. Die Musik wird von den Tänzern der Braut bezahlt, die je 50 Pf. zu entrichten haben. Der alten Sitte gemäss haben die Brautleute bis 12 Uhr nachts den Myrtenschmuck zu tragen. Bis in den Mittag des anderen Tages zieht sich die fröhliche Feier hin.

1) Über den Kopfschmuck der Braut s. Klemm, Die Frau (1859) 2, 163f.

Im oberhessischen Dorf Beuern[1]) sind einige besondere Hochzeitsbräuche zu bemerken. Vom Haus der Braut geht der Hochzeitszug ins Schulhaus, wo sich das Standesamt befindet. Der Bräutigam geht voran, dann folgt die Braut. Diese trägt einen Myrtenkranz, von dem lange weisse Bänder herunterhängen. Hinter dem Brautpaar schreiten Hochzeitsburschen mit einem Sträusschen künstlicher bunter Blumen im Knopfloch. Die jungen Mädchen tragen bunte Kränze, von denen lange blaue Bänder herunterhängen. Auch die Schulkinder lassen auf dem Gang zur Kirche bunte Bänder herunterhängen. Bei der Trauung fehlen seltsamerweise die Mütter. In Beuern gibt es öffentliche und stille Trauungen. Öffentlich getraut werden junge Leute, die angeblich als Verlobte einen sittlich reinen Lebenswandel geführt haben; in der Regel handelt es sich hier um falsche Angaben. Stille Trauungen werden die solcher Verlobten genannt, die schon längere Zeit die Freuden der Liebe gekostet haben. Von Gesang empfangen tritt die Hochzeitsgesellschaft in die Kirche. Nach der Trauung gehen Bräutigam und Braut, sodann alle Hochzeitsgäste um den Altar, dort ihre Gaben für die Armen opfernd. Unter Absingung des Liedes 'Jesu geh voran auf der Lebensbahn' verlässt die Hochzeitsgesellschaft die Kirche, während die Gemeinde darin bleibt. Beim Festschmaus im Hochzeitshaus sitzen Verheiratete und Unverheiratete getrennt voneinander. Gegen 6 Uhr abends findet ein Umzug durchs Dorf statt, wobei ledige Burschen die Zeche zahlen. Bei diesem Umzug beteiligen sich auch alte Männer. Die Nacht wird vom Tanz ausgefüllt. Die jungen Leute gehen nicht zu Bett. Burschen und Mädchen wandern vielmehr am frühen Morgen durchs Dorf und singen: 'Morgenrot, Morgenrot, leuchtest mir zum frühen Tod.' Der zweite Hochzeitstag ist der Tag der Spässe, allerlei Kurzweil und Unfug wird getrieben. Am dritten Tage machen sich Braut und Bräutigam auf und bringen den Armen oder denen, die verhindert waren, die Hochzeit zu besuchen, Kuchen. In Beuern ziehen die jungen Eheleute nicht gleich zusammen, bleiben vielmehr bei den Eltern, für die sie arbeiten und von denen sie nach wie vor verköstigt werden. Die Nacht verbringt der Ehemann natürlich bei seiner Frau. Erst wenn die Geburt eines Kindes in Aussicht steht, denkt man daran, sich eine eigene Wohnung zu beschaffen.

Weniger prunkvoll verläuft die Hochzeit in den Dorfschaften der Provinz Starkenburg.[2]) Während um 10 Uhr morgens am Hochzeitstag das Brautläuten anhebt, gehen alle Geladenen zum Hochzeitshaus, woselbst die Brautsuppe, bestehend in warmem Bier, aufgetragen wird. Die Braut selbst nimmt eine Weinsuppe zu sich, damit sie rote Backen bekommt. Braut und Bräutigam präsentieren sich im vollen Staat. Die erstere trägt

1) Für diese Mitteilung bin ich Herrn Pfarrer Schulte in Beuern (Hessen) zu Dank verpflichtet.

2) Vgl. Kaut, Hessische Sitten und Gebräuche, Offenbach 1846.

ein Kleid von schwarzem Tuch, die Haare sind geflochten und oben mit einem Kränzchen verziert, des letzteren Kleider sind gewöhnlich aus blauem Tuch gefertigt, der Oberrock schleift fast auf der Erde, der Hut ist mit Bändern und Sträussen geschmückt. Der Bräutigam holt um 10 Uhr vormittags den Geistlichen ab. Nachdem dieser ebenfalls etwas genossen hat, erhält er ein Sacktuch, eine Zitrone und einen Rosmarinzweig[1]), ein solcher wird auch allen übrigen Anwesenden dargereicht. Nun ertönen die Glocken, alles setzt sich in Bewegung und zieht in folgender Ordnung in die Kirche: zuerst kommt der Bräutigam, zwischen dem Paten und dem Geistlichen gehend, dann folgt die Braut, begleitet von jungen Burschen, die man Zuchtknechte nennt und auf ähnliche Weise wie der Bräutigam herausgeputzt sind. Den Burschen reihen sich die Mädchen an und den Schluss des Zuges formieren die übrigen Hochzeitsgäste. Vor dem Altar verbeugen sich die Brautleute erst voreinander, dann geschieht dies auch vor dem Geistlichen. Nach Beendigung der Trauungsformalitäten wird der Hochzeitszug an dem Ausgang der Kirche von Musikanten, die spielend voranziehen, empfangen. Am Hochzeitshause angekommen, gehen sämtliche Gäste auseinander, um sich eine halbe Stunde später umgekleidet beim Hochzeitsmahle wieder zusammenzufinden. Das Essen besteht aus Suppe, Fleisch, Meerrettig und Gemüse, später wird Kaffee mit Kuchen gereicht, zuletzt kommt Butter und Käse. Dass Apfelwein, Bier und Branntwein nicht fehlen, versteht sich von selbst. In der Regel pflegen jedoch nur alte Leute Branntwein zu trinken. Während der Mahlzeit spielt die Musik. Später findet ein Umzug durchs Dorf statt, und die Hochzeitsgesellschaft kehrt alsdann zur Tanzbelustigung in das Hochzeitshaus zurück. Zuweilen findet der Tanz auch in einem Wirtshaus oder in einer Scheuertenne statt. Nach Mitternacht wird aufs neue geschmaust, und zwar gibt es Braten mit Salat, gekochte Zwetschen und Reisbrei. Hat man so die Nacht durchgetanzt und gezecht, so wird in der Frühe des Morgens wiederum ein Umzug durchs Dorf gehalten. Voran geht oder reitet der Spassmacher 'Schampotasch'[2]). Vor jedem Hause, in dem sich ein Hochzeitsgast befindet, wird angehalten. Liegt dieser noch im Bett, so holt man ihn ohne Barmherzigkeit heraus, kaum, dass er Zeit hat, sich anzukleiden. Er wird mit Strohseilen gebunden oder verkehrt auf ein Pferd gesetzt und erhält statt des Zaumes den Schwanz in die Hand. Der Schampotasch erinnert an den Mummenschanz, wie er schon in uralten Zeiten bei der Hochzeitsnachfeier gebräuchlich war. Das Hochzeitsfest in Starkenburg dauert in der Regel zwei Tage. Gegen 5 Uhr nachmittags am zweiten Tage rückt der ganze Hochzeitsschwarm aus, die Musikanten an der Spitze, um das 'Gothenkissen' zu holen. Nach

1) Über den Rosmarinschmuck s. Weinhold, Deutsche Frauen (1897) 1, 341.
2) Französisch: Jean Potage.

einiger Zeit kommt der Zug wieder zum Vorschein, voran ein Mädchen, das in einem grossen Korbe ein mit Bändern bis zum Überfluss bestecktes Kissen trägt. Nun ist die Zeit zum Schenken gekommen. Alle Gäste sind versammelt. Auf den Tisch wird ein zinnerner Teller gestellt, und einer der Paten tritt auf und spricht: „Die jungen Leute wollen nun ihren eigenen Haushalt anfangen; dazu brauchen sie allerlei, Schiff und Geschirr, Hausrat und vieles andere. Die nun geladen worden sind und dem Brautpaar die Ehre erwiesen haben, mögen eine Beisteuer geben." Viele Gäste schenken Geld, andere Hausrat. Während dies geschieht, steht die junge Frau da und weint bittere Tränen. Das muss sie tun, sonst würden die Leute darüber schwätzen. Ehe sie sich dessen versieht, fallen die Verheirateten über sie her und reissen ihr den Brautkranz vom Kopf. In manchen Orten wird dann gesungen:

Braut, zieh die Brauthaub aus
Und sei die Frau in deinem Haus!
Feigenblatt und grüner Klee,
Heut eine Jungfer und nimmermeh.

Im starkenburgischen Dorf Dietzenbach[1]) haben sich einige besondere Hochzeitsbräuche erhalten. Während der Trauhandlung steht der Bräutigam im Stuhle der Gerichtsmänner oder 'Schöffen', die Braut im 'Ammenstuhle', nachdem die Zuchtknechte sie den Mädchen übergeben haben. Ertönt dann die Orgel, so stimmt die Versammlung das Lied des alten Dichters Flemming an: 'In allen meinen Taten lass ich den Höchsten raten', und nach Beendigung desselben tritt das Brautpaar vor den Altar. Der Bräutigam schlägt sogleich seinen Mantel um die Braut, damit niemand zwischen den Armen durchsehen kann, weil dies für unglückbringend gilt, und lässt sich in dieser Stellung trauen. Gegen Ende der Traurede ist jedes der Brautleute bemüht, mit dem Ausziehen der Handschuhe später fertig zu werden als das andere, weil man glaubt, dass, wer zuerst damit fertig wird, auch zuerst stirbt. Nach der Trauung geht der Mann voraus, die Frau folgt nach. Nach Absingen des Liedes: 'Wo Gott zum Haus nicht gibt sein Gunst, so arbeit jedermann umsunst', kehrt der Zug ins Hochzeitshaus zurück. Dort hält der Pfarrer abermals eine kleine Rede. Darauf kommen Verwandte und Gäste und reichen eins nach dem anderen dem Brautpaar die Rechte. Hat der Geistliche sich entfernt, so naht sich die Musik und spielt einen Walzer, den der Hochzeiter in Hut und Mantel zuerst mit der Braut in Muff und Pelzhandschuhen und hierauf mit jedem der anwesenden Mädchen tanzt. In Dietzenbach findet auch noch zur Hochzeitsnachfeier ein förmlicher Mummenschanz statt, dergestalt, dass junge Burschen sich die Gesichter schwärzen, sich einen Buckel machen, die Hemden über die Kleider anziehen oder sich sonst in lächerliche Figuren verwandeln.

1) Vgl. Düringsfeld, Hochzeitsbuch S. 147 ff.

Im benachbarten Westerwald[1]) üben das rauhe Klima und die Armut der Bevölkerung ihren Einfluss auf die Hochzeitsbräuche aus. Charakteristisch ist, dass hier an Stelle des Weins oder des Biers der Schnaps in grossen Mengen getrunken wird. Der Schnaps spielt schon bei der Werbung seine Rolle. Der Anbeter gibt der Umworbenen beim ersten Versuch der Annäherung Geld, damit sie Schnaps im Wirtshaus hole. Beim Verspruch wird abends die Gesellschaft mit Schnaps traktiert. Auch hier händigt der Bräutigam der Braut das 'Treu- oder Handgeld' ein. Ist der Verspruch oder 'Winkoff' im Dorf bekannt geworden, so versammeln sich vor dem Hause der Braut die Burschen, jeder eine Peitsche (Gaasel) in der Hand, und nun beginnt ein wahrer Höllenlärm. Dem Peitschengeklatsch kann der Bräutigam nur dadurch abhelfen, dass er den Burschen einige Mass Schnaps 'zum Versaufen' gibt. Am Tage der Hochzeit verfügen sich Braut und Bräutigam Sonntags in Gesellschaft von Freundinnen und Freunden nach dem Pfarrdorf, wo entweder in der Kirche selbst oder im Pfarrhause die Kopulation stattfindet. Vor und nach derselben wird viel und stark Schnaps getrunken. Gegen Abend kehrt der Hochzeitszug zurück. Im Hochzeitshause angelangt, werden die Gäste mit Schnaps und Kaffee bewirtet. Sehr spät in der Nacht suchen die Geladenen, gewöhnlich berauscht, ihr Lager auf. In früheren Zeiten hatte jeder Hochzeitsteilnehmer 5 bis 7 Gulden Beitrag zu leisten. Neuerdings wird den Burschen das Essen unentgeltlich verabreicht, während sie einen Teil der Getränkekosten aufbringen müssen. Beim Einzug bezw. beim Rückzug der Hochzeitsleute ins Dorf werden diese, besonders aber das junge Ehepaar oft 'gehemmt' und 'aufgebunden', wofür der junge Ehemann ein Trinkgeld zahlen muss, das in der Regel gleich in Schnaps 'versoffen' wird. Hier ist auch noch eines Brauches zu gedenken: während des Hochzeitsmahles kriecht ein kleines Mädchen unter den Tisch und zieht der Braut die Schuhe aus, die dann öffentlich versteigert werden. In jedem Fall müssen die Brautführerinnen die Schuhe ersteigern und der Braut zurückgeben. Der Steigerungspreis wird dann der Braut eingehändigt, um Wickelschnur, Hemdchen und Häubchen für das erste Kind zu kaufen. Der Brauch erinnert an ein altes Sinnbild der Aufnahme der Frau in die Mundschaft des Mannes[2]), nämlich an die Überreichung eines Schuhes nach der Beringung und dem Kuss. Das Schuhstehlen ist auch in Luxemburg, in Franken und in einzelnen Gegenden Badens üblich. Während hier ein Glas Wein in den Schuh gestellt wird, geschieht es im Westerwald, dass der Schuh mit Schnaps gefüllt wird und die Reihe umgeht. Wir sehen, dass bei der Westerwälder Hochzeitsfeier der Schnaps eine Hauptrolle spielt, und was den Konsum des Fusels anbelangt, so geben die guten Westerwälder darin den Russen und Polacken nichts nach.

1) Vgl. Kehrein, Volkssprache und Volkssitte in Nassau, Bd. 2.

2) Über das mundium s. Friedberg, Das Recht der Eheschliessung S. 17 ff.

Das Hochzeitsfest in unseren heimischen Bezirken zeigt vielfach noch altgermanische, vereinzelt sogar indogermanische Eigenart. Seit Einführung des Christentums steht die kirchliche Trauung im Mittelpunkt der Feierlichkeit. Die Art der Werbung ist uralt, die Verlobung mit dem Handschlag geht auf altdeutschen Brauch zurück. Die Tagwahl[1]) weist auf Ziu und Donar als die Schutzgötter der Hochzeit hin, der Gemeindecharakter auf die altgermanische Gemeindeverfassung. Bis zum 12. Jahrhundert galt das alte Volksrecht der Verlobung unverkümmert, im 14. Jahrhundert wird der priesterlichen Trauung ein grösseres Recht zuerkannt, erst im 15. Jahrhundert wird der Schluss der Ehe als eines Sakramentes ganz der Geistlichkeit überlassen.[2]) Der vielfach mit der kirchlichen Handlung verknüpfte Aberglaube ist nichts anderes als Dämonenfurcht. Das Ehestandslied lässt sich dem altdeutschen Hîleich, dem griechischen Hymenäus[3]) vergleichen. Der Hochzeitsnachfeier entsprechen die griechischen Anakalypterien[4]) und die römischen Repotia.

Die Frage liegt nahe: wie lange werden sich die bäuerlichen Hochzeitsbräuche erhalten, wo werden sie am ersten verschwinden? Die Antwort bleibt hypothetischer Natur. Vielleicht, dass in den ländlichen Bezirken, in die die Arbeiterbevölkerung eindringt, eine Verschmelzung stattfindet; denn das ist erwiesen, dass auch unter den Fabrikarbeitern sich eigene Bräuche herausgebildet haben. Mit ziemlicher Sicherheit kann man behaupten, dass die Schwalm angesichts ihrer zähen, konservativen Bauernschaft am längsten an ihren alten Bräuchen festhalten wird. Immer und immer wieder soll man den Freund der Volkskunde auf diesen interessanten Landstrich verweisen. Die Hoffnung ist begründet, dass die bäuerlichen Hochzeitsbräuche in Hessen und Nassau niemals völlig verschwinden werden. Wir aber wollen uns glücklich preisen, dass wir diese charakterischen, durch ihr Alter geheiligten Formen unseres Volkstums noch ungeschmälert erleben und geniessen können.[5])

1) Über die Tagewahl s. Weinhold, Deutsche Frauen (1897) 1, 320ff.

2) Siehe auch Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer S. 434: „Kirchliche Trauung, anfangs zur Eingehung der Ehe unwesentlich, scheint lange Zeit wenigstens erst nach vollzogenem Beilager hinzugetreten zu sein.“

3) Siehe H. W. Stoll, Bilder aus dem altgriechischen Leben (1875), S. 414.

4) Ebenda S. 418.

5) Den Herren Geheimrat Prof. Dr. A. Schmidt in Giessen, Prof. Dr. Albrecht Dieterich in Heidelberg, Oberbibliothekar Prof. Dr. Herman Haupt in Giessen, insbesondere für dessen Hinweis auf die Edikte des Landgrafen von Hessen (S. 294, Anm. 1; S. 377, Anm. 2) und auf P. E. Klipsteins Mineralogische Briefe (S. 294, Anm. 2) spreche ich für die mir bei dieser Arbeit gewährte Unterstützung meinen verbindlichsten Dank aus.

Giessen.

Volksbräuche aus Nordthüringen.

Im Volke gesammelt von **Rudolf Reichhardt.**

---

1. Geburt und Taufe. Das neugeborene Kind legt man zuerst in die Wiege, 'Hotze' genannt, welche meist von Generation auf Generation sich vererbt. Man vermeidet es, dem Kinde sich zu Häupten zu stellen, weil das seiner Gesundheit schaden soll; auch darf man die leere Wiege nicht schaukeln, um dem Kinde die Ruhe nicht zu rauben. Sonntagskinder haben besonderes Glück in ihrem Leben und pflegen mehr zu können, auch 'mehr zu sehen' als andere Menschen. Leute, welche des Nachts zwischen 11 und 12 Uhr geboren sind, können Geister sehen. Bei einem Leichenzuge können sie wahrnehmen, wer der nächste Tote sein wird; denn sein Geist folgt schon dem Sarge. Dass Besuch des Kindes Aussehen lobt, hören die Eltern nicht gern, oder man muss 'Unberufen' oder 'Helf-Gott' seinen Lobeserhebungen beifügen. Noch nicht ausgestorben ist jener uralte Volksglaube, dass böse, geheimnisvolle Wesen dem Kinde zu schaden suchen, darum hängt man noch heute gewisse Kräuter (Dill, Beifuss, Dost usw.) über der Tür des Schlafzimmers des Kindes auf. Nicht jedem Besuch zeigt die Mutter gern ihren Liebling; es gibt Leute mit bösem Blick, welche ihm schaden könnten. Wie mannigfaltig sind überhaupt die Anschauungen des Volkes über die Behütung des zarten Lebens des Kindes! Einem Kinde darf man zu einem Kleidungsstücke während des ersten Lebensjahres nicht Mass nehmen, weil es sonst leicht sterben könnte und 'der Tischler ihm Mass nehmen muss'. Ein Kind darf nicht in den Spiegel sehen, weil es alsdann hässlich werden könnte. Beim Einkauf der Erstlingsschuhe darf man nicht handeln, weil man sonst nicht wieder in die Lage kommen könnte, dem Kinde Schuhe zu kaufen. Neugeborenen Kindern muss man ein Stück vom Werkzeuge des Vaters in die Hand geben: z. B. ist der Vater ein Tischler, einen Hobel, ist er ein Schuhmacher, einen Leisten; dann sollen die Kinder in ihrem künftigen Lebensberufe Glück haben. Ein Kind, das noch nicht sprechen kann, darf von einem anderen Kinde, das ebenfalls noch nicht sprechen kann, nicht geküsst werden; sonst lernen beide schwer und spät sprechen. Wenn man zwei im Backofen zusammengebackene Brote über dem Kopfe eines Kindes, welches schwer sprechen lernt, auseinander bricht, so lernt es leicht sprechen. Wenn ein Kind heftig schreit und sich nicht beruhigen lassen will, so geht die Mutter auf den Friedhof, holt von dem zuletzt aufgeworfenen Grabe drei Hände voll Erde und legt sie dem Kinde unter den Kopf. Ein Kind darf man nicht entwöhnen, wenn draussen Schnee liegt oder die Bäume im Frühling im Blütenschmuck stehen; es wird sonst frühzeitig im Leben weisses Haar bekommen. Ein Kind im ersten Lebens-

jahre mag fallen, so oft es geschieht, ohne dabei Schaden zu nehmen. Das Beschneiden von Haar und Fingernägeln wird im ersten Lebensjahre des Kindes vermieden. Mit der Rute, mit welcher man ein Kind gezüchtigt hat, darf man kein Haustier schlagen, sonst 'vergeht' eins von beiden. Die Wäsche von kleinen Kindern darf des Nachts nicht draussen hängen zum Trocknen, weil sie sonst keine Ruhe im Schlafe haben.

Viel liegt den Eltern daran, dass ihr Kind bald getauft werde. Ungetauft verstorbene Kinder kommen nach der Volksmeinung nicht in den Himmel. 'Kleine Heiden' habe ich ungetaufte Kinder im Volke mehrfach nennen gehört. Die standesamtliche Nomenklatur wird häufig nicht für gültig erachtet. Man vermeidet auch, dem Kinde später einen anderen Namen zu geben. Beim ersten Kinde pflegen die Eltern vielfach die Grosseltern desselben zu Paten zu bitten. Die Patenschaft wird im allgemeinen nicht widerwillig angenommen, doch wird leider die Anzahl der Paten immer geringer, häufig fungiert die Mutter des Kindes, ja sogar die Hebamme als Patin. Bei der Wahl der Paten muss man sehr vorsichtig sein, denn deren Fehler vererben sich nach der Volksmeinung auf das Kind. Die Eltern lassen den Lehrer des Dorfes die Gevatterbriefe schreiben, und die Empfänger pflegen sie bis zum Tage der Taufe am Fenster zu befestigen, zu jedermanns Kenntnis. Ist der Tag der Taufe herangekommen und haben sich die Gevattern versammelt, so verrichten sie erst einige Arbeiten: sie nähen, stricken, schreiben, lesen, graben, säen, damit das Kind in diesen Verrichtungen später geschickt und fleissig werde. Die Gevatterinnen tragen in manchen Gemeinden einen Strauss in der Hand oder Blumen im Haar, die Gevattern eine Zitrone, welche sie dem Pfarrer beim Umgange um den Altar 'opfern'. Dem Kinde stecken die Paten ein 'Eingebinde' in das Taufkissen, gewöhnlich Geldstücke; die Hebeamme erhält von den Gevattern ein Patengeschenk. Wird in einem Hause das erste Kind geboren, dann erhält die Hebeamme ausser ihren Gebühren noch ein besonderes Geschenk, welches man merkwürdigerwerweise 'Brauthaube' nennt. Es besteht zumeist in einer Schürze oder einem Halstuch.

Der Täufling darf auf keinem anderen Wege als auf dem Kirchenwege zur Kirche getragen werden, nicht durch Gässchen, Gärten oder Seitenwege, sondern auf der breiten Dorfstrasse. Manche verbergen in dem Kleide des Täuflings Geld, welches sich durch den Taufsegen vermehren soll. In einigen Gegenden Nordthüringens hat man noch vielfach mit der abergläubischen Meinung zu kämpfen, dass Kinder, welche mit einem und demselben Taufwasser getauft sind, bald sterben. Die Eltern verlangen daher für jeden Täufling besonderes Taufwasser. Sind die Paten mit der Mutter, welche sich meist in unmittelbarem Anschluss an die Taufhandlung 'einsegnen' lässt, nach Hause zurückgekehrt, so finden die ersteren die Tür verschlossen. Erst auf das Versprechen hin, dass sie

sich 'lösen' wollen, öffnet ihnen der 'Kindtaufsvater' die Tür. Beim Taufschmause darf der Kindtaufsvater keine Reden halten, sondern muss sich alle Neckereien seiner Gäste gefallen lassen. Die eingeladenen Gäste, welche nicht Gevatter standen, nennt man 'Klunkergevattern', welche das das grosse Wort nicht führen dürfen, aber dieser Vorschrift meist nicht Folge leisten. Die Gevattern werden von ihren Patenkindern meist für das Leben 'Pate' genannt. Das Verhältnis beider zueinander wird als ein verwandtschaftliches erachtet. Den Patenkindern werden zu Weihnachten von den Paten Geschenke gemacht, während die Sitte des Austausches von Weihnachtsgeschenken zwischen Eltern nicht überall besteht, wie denn auch die andernorts allgemeine Sitte des Christbaums nicht in allen Häusern Nordthüringens anzutreffen ist. Meist sieht man den Weihnachtsbaum nur in den Häusern, in welchen sich Kinder in den jüngeren Jahren befinden. Am Tage der Konfirmation bedanken sich die Konfirmanden bei den Paten für die Mühe ihrer Patenschaft. Auch zur Hochzeit ihrer Patenkinder werden sie gewöhnlich geladen.

2. Konfirmation. Die Anmeldung der Konfirmanden seitens der Eltern ist in Nordthüringen nicht mehr allgemein im Gebrauch. Der Unterricht ist ein zweijähriger; die Kinder des ersten Jahres heissen Zuhörer, die des zweiten Konfirmanden. 'Zur Konfirmandenstunde gehen', sagt man nicht allgemein, sondern meist hört man den Ausdruck 'auf die Pfarre gehen'. In dem Dorfe Immenrode in der Grafschaft Hohenstein fand ich die drollige Sitte, dass am Tage der Entlassung der Katechumenen, welche in die Woche vor Fastnacht fällt, die Konfirmanden den Katechumenen auf dem Nachhausewege, sie mögen sich wehren, soviel sie wollen, Saugläppchen nach Art der Säuglinge in den Mund stecken. Sie wollen damit die den Katechumenen noch für ein Jahr notwendige Pflege und Lernbedürftigkeit kennzeichnen. Die Konfirmation findet am Sonntage Palmarum statt, meist in der Kirche der Muttergemeinde. Die Bezeichnung 'Konfirmation' oder 'Einsegnung' ist im Volke wenig gebräuchlich. Man sagt vom Konfirmationstage: 'Heute kommen die Kinder aus der Schule.' Vorher begeben sich die Kinder zum Pfarrer und Lehrer und 'bedanken' sich. Überall ist der stereotype Spruch gang und gäbe: „Herr Pastor, ich bedanke mich für Ihren schönen Unterricht und für Ihre Mühe und Fleiss, den Sie sich um mich gegeben haben, und dass Sie mich soweit gebracht haben, dass ich zum heiligen Abendmahl gehen kann. Habe ich Ihnen aber etwas zuleide getan, so vergeben Sie es mir."

Am Palmsonntage werden die Türen der Häuser, aus welchen Konfirmanden hervorgehen, mit Tannengrün und buntem Papier geschmückt, auch Pfarrhaus, Kirche und Schule tragen diesen Schmuck. Früher setzte man die Zweige der Salweide als Palmzweige in die Kirche. Die Knaben tragen in manchen Gegenden einen bunten Strauss am Rocke, in der

Hand eine Zitrone, die Mädchen einen Kranz auf dem Kopfe. Früher sollen die Knaben in den Gemeinden der Hainleite Zylinderhüte getragen haben. Den Strauss erhalten die Knaben von den Konfirmandinnen, ihren 'Straussmädchen' oder 'Abendmahlsschwestern', wofür erstere den Mädchen auf dem nächsten Jahrmarkte in der Stadt ein Geschenk kaufen müssen. In einigen Gemeinden der goldenen Aue und der Umgegend von Nordhausen pflegen die Knaben den Mädchen nach den wechselseitigen Häusern Sand zu streuen. Am Nachmittage des Palmsonntages ziehen vielfach die Konfirmanden in die Häuser ihrer Genossen, wo sie mit Kuchen und Getränken bewirtet werden.

In einigen Gemeinden des Wippertales ging noch bis vor etwa zwanzig Jahren einige Tage vor Palmarum ein Konfirmand zu allen den Ehepaaren in der Gemeinde, welche im letzten Jahre Hochzeit gehalten hatten, und ersuchte sie mit einer launigen poetischen Ansprache, nicht zu vergessen, was sie von altersher den Konfirmanden zu geben schuldig seien. Am Palmsonntage empfingen dann die Knaben kleine Lederbälle und bunte 'Schösse' (Tonkugeln), die Mädchen Haar- und Stecknadeln. Einer anderen Sitte früherer Jahre, dass am Nachmittage des Palmsonntags die jungen Eheleute von den Emporen der Kirche Nadelkissen unter die Konfirmanden, welche sich unten im Kirchenraume aufgestellt hatten, warfen, wobei es oft zu wüsten Raufereien kam, ist von der kirchlichen Behörde ein Ende gemacht worden.

3. Hochzeit. Das zweimalige kirchliche Aufgebot ist geschehen. Das Brautpaar ist nicht 'an der Kanzel hängen geblieben', wie man ehedem von einem Paare sagte, dessen Verlobung sich trotz des bereits erfolgten Aufgebotes löste — der Tag der Hochzeit ist festgesetzt. Der Vorabend des Hochzeitstages, der Polterabend, ist herangekommen. Draussen auf der Strasse vor dem Hochzeitshause, dessen Pfosten mit Tannengrün und Blumengewinden geschmückt sind, stehen Kinder und werfen Töpfe und Gläser vor die Haustür, wofür sie mit Kuchen regaliert werden. Die geladenen Gäste bringen 'Poltergeschenke', und die Burschen knallen mit Gewehren und Pistolen, denn Büchsenknall gehört zu jeder Hochzeit. Am Hochzeitstage wird der Weg zur Kirche mit Blumen bestreut und vor den Altar eine Guirlande gelegt, in welche das Paar bei der Trauung 'hineintritt'. In vielen Kirchen legt man dem Pfarrer und Küster Opfer, welche in Tüchern, Zitronen und Geld bestehen, auf den Altar. In manchen Gemeinden erhalten Pfarrer und Küster vom Hochzeitspaar eine 'Brautsuppe', in welcher ein Huhn liegen muss, oder eine Kanne 'Hochzeitsbier'.

Ehe die Brautleute dem Hochzeitszuge voran zur Kirche gehen, nehmen sie Abschied von Vater und Mutter. Draussen aber wird ihnen schon leichter ums Herz, wenn der Himmel heiter blaut und kein Regen der Braut in den Kranz träufelt. Sonst sind (hier im Gegensatz zu der Volks-

anschauung in anderen Landschaften) Tränen in der Ehe zu erwarten. Auf dem Wege zur Kirche achtet das Brautpaar auf mancherlei Erfordernisse, welche zum späteren Eheglück notwendig sind. Da darf nichts am Brautkleid zerreissen, es muss von beiden gleicher Schritt gehalten werden, es bedeutet Unglück, wenn ein vorüberfahrender Wagen die Brautleute am Weitergehen hindert, oder ein Tier über den Weg läuft, oder wenn das Paar kein Geld in der Tasche hat oder sich umsieht. In manchen Gemeinden stellen sich auf der Strasse Burschen mit einem über dieselbe gehaltenen Seile in den Weg, 'hemmen' das Paar und lassen es erst nach erhaltener Gabe passieren. Vor dem Altar achtet man darauf, dass Bräutigam und Braut dicht aneinander stehen und keinen Zwischenraum zeigen. Der Aberglaube treibt hier überhaupt seine wunderlichsten Blüten. Auf wessen Seite das Altarlicht heller brennt, der überlebt den anderen Teil. Die Ringe dürfen beim Wechseln nicht zur Erde fallen, wer beim Händereichen die Hand nach oben hält, wird Regent im Hause. Dasselbe gilt, wenn das Paar zu Hause angelangt ist und Bräutigam und Braut mit der flachen Hand über die Haustür schlagen. Wer am höchsten schlägt, wird die Herrschaft im Hause haben. — Auf dem Tische des Hauses finden die Neuvermählten Brot und Salz, die notwendigsten Speisen des Menschen; sie essen beide davon und werden dann nie Mangel in der Ehe leiden. Ist die Hochzeit vorüber, so müssen sie die erste Mahlzeit von einem Teller essen; aber erst dann können sie sich recht verstehen, wenn sie einen Scheffel Salz zusammen gegessen haben. In vielen Gemeinden werden beim Hochzeitsschmause bestimmte Gerichte aufgetragen, z. B. Rindfleisch oder Huhn in Reissuppe mit Rosinen. Häufig wird nach dem Tischgebet ein Gesangbuchlied gesungen. Beim Essen bedient der junge Ehemann. Er muss willfährig jedem Gaste das Verlangte bringen; oft versteckt man Salz und Essgeräte, nur damit man den Ruhelosen recht oft in Anspruch nimmt. Die junge Frau aber thront oben am Tische und wird von den Brautführern aufmerksam bedient und unterhalten. Die Armen des Dorfes erhalten vielfach Kuchen und Brot ins Haus gesandt.

Merkwürdig ist der in Nordthüringen sehr verbreitete Brauch, der jedenfalls mit Tagewählerei und Mondaberglauben im Zusammenhange steht, dass die junge Frau dem Gatten nicht am Tage nach der Hochzeit, sondern erst einige Wochen später in die neue Heimat folgt. Berühmt waren früher die Aufzüge der Brautführer, welche die Aussteuer der Braut brachten. Die bekränzten Wagen, von bändergeschmückten Rossen gezogen, nahmen unter Musikbegleitung ihren Einzug in das Dorf. In einigen Gemeinden müssen sich die Ehepaare, welche im letzten Jahre sich verheiratet haben, ihren ehemaligen Genossen und Genossinnen gegenüber 'lösen'. Am Ostersonntage nachmittags versteckt sich der junge Ehemann im Walde und wird von den Burschen gesucht. Finden sie ihn, so muss er ihnen Bier spenden. Andererwärts veranstaltet er ein Ballschlagen um

kleine Siegespreise auf dem Dorfanger, an welchem die Burschen sich beteiligen. Die junge Frau gibt zwei wollene Brusttücher aus, von denen eins für die Mädchen, das andere für die Frauen bestimmt ist. Wer das Tuch gewinnen will, muss sich an dem auf demselben Platze veranstalteten Wettlaufe beteiligen, wobei die Geberin nebst einer Freundin das Tuch ausgebreitet in die Höhe halten. Die Siegerinnen müssen sich dann mit Kaffee und Kuchen ihren Gefährtinnen gegenüber erkenntlich zeigen. Brautball und Wettlauf sind uralte Volksspiele. Schon die Göttersage kennt sie, die Edda tut beider Erwähnung; in den alten Volksliedern spielen sie eine hervorragende Rolle.

4. Tod und Begräbnis. Ist jemand krank im Hause und der Totenvogel (strix noctua) lässt nachts sein Geschrei ertönen, so wird der Kranke bald sterben; er ruft: „Komm mit, komm mit.“ Dasselbe gilt, wenn die Totenuhr (annobium pertinax) klopft. Ein Todesfall tritt im Hause ein, wenn die Schwalben, die unter dem Dache des Hauses nisten, ein Junges aus dem Neste werfen. Auch wenn die Hunde nächtelang heulen, stirbt nach der Volksmeinung bald jemand. Wenn einem Todkranken das Sterben schwer wird, so muss man aus dem Dache des Hauses einen Ziegel lösen oder ihm das Gesangbuch unter den Kopf legen. Uralt ist der Glaube, dass man im Augenblick des Todes eines Menschen die Fenster öffnen müsse, damit die Seele entfliehen kann. Der Hausherr begibt sich in den Stall und sagt den Haustieren, auch den Bienen an, dass ein Hausgenosse gestorben sei. Das Pulver von den verbrannten Tüchern, mit welchen der Tote gewaschen wurde, und das Leichenwasser werden zu allerhand Sympathiemitteln verwandt. Ist der Tote aufgebahrt, so gibt man ihm Geld, einen Zehr- und Reisepfennig (wie die Griechen einen Obolos für Charon) in den Sarg, dem Kinde sein Püppchen, dem Raucher seine Tabakspfeife, dem Trinker die Schnapsflasche. So lange der Sarg offen ist, darf man angesichts des Toten keine Träne weinen, das würde die Ruhe des Toten stören. Die in das Trauerhaus eintretenden Gäste reden die Leidtragenden mit den Worten an: „Es tut mir leid Ihre Betrübnis“, worauf diese antworten: „Es ist Gottes Wille gewesen.“ Die schöne Sitte, dass bei einem Begräbnis aus jedem Hause des Dorfes ein Einwohner am Leichenzuge teilnimmt, findet sich in Nordthüringen nicht. In einigen Gemeinden beteiligen sich nur Männer am Zuge, während die Frauen im Trauerhause zurückbleiben. Man sagt nicht: „Ich gehe zum Begräbnis“, sondern: „Ich gehe zur Leiche“, und man nennt den Leichenzug schlechthin 'die Leiche'. So hört man häufig bei grösseren Leichenzügen, wobei besonders der Sarg reich geschmückt ist, sagen: „Es war eine schöne Leiche.“ In den meisten ländlichen Gemeinden tragen die jeweiligen Standes- und Altersgenossen des Entschlafenen die Leiche zu Grabe, bei verheiratet gewesenen Toten Männer, bei Kinderleichen Jünglinge. Die Träger tragen Rosmarinstengel

oder Trauerschleifen im Knopfloche, dem Geistlichen und Kantor wird hier und da eine Zitrone überreicht. Früher schritt vor dem Sarge die Leichenfrau einher, welche einen Wermutstrauss trug, heute noch vielfach die Schuljugend mit einem beflorten Kreuze, in den Städten der 'Leichenbitter' mit einem beflorten Stabe. Die Schuljugend erhält in einigen Gemeinden vor dem Trauerhause beim Absingen eines Trauerliedes von einem der Leidtragenden Geld in die Hand gedrückt. Trägt man einen Toten aus dem Hause, so muss man ihm sämtliche Blumenspenden mitgeben, indem man sie auf den Sarg oder auf das Grab legt; denn der Tote holt diejenigen nach, welche im Sterbehause liegen geblieben sind. Er hat auch keine Ruhe im Grabe, wenn man im offenen Sarge seinen Körper berührt. Wird eine Leiche aus dem Hause getragen, so muss man hinter ihr die Tür verschliessen, sonst holt der Tote andere Glieder des Hauses nach. Sobald der Sarg von den Trägern aufgehoben wird, geht ein Hausgenosse in den Stall und treibt dort die Tiere auf, dass sie nicht liegen, sondern durch Aufstehen dem Toten die letzte Ehre erweisen. Damit der Tote nicht zurückkehre, giesst man dem Leichenzuge einen Eimer Wasser nach. Geister können nicht über das Wasser; das Wasser hat, wie auch aus vielen Sympathieformeln hervorgeht, abwehrende Kraft. Nach anderer, jedenfalls späterer Deutung, will man damit alles, was an den Toten erinnert, sinnbildlich hinwegspülen.

Besonderen Wert legt man bei Todesfällen auf das Geläute. Man läutet am nächsten Morgen; beim Begräbnis selbst werden drei 'Bolzen' (Pulse) geläutet, ebenso in der Zeit, in welcher der Sarg mit Erde bedeckt wird. Schlägt die Turmuhr während des Geläutes, so holt der Tote bald ein anderes Gemeindeglied nach. Dasselbe soll geschehen, wenn ein Gegenstand in das offene Grab fällt, z. B. ein Handtuch, mit welchem der Sarg an der Bahre befestigt ist. Auf dem zugeschütteten Grabe bleibt in dem Hohensteiner Dorfe Haferungen die Bahre noch acht Tage lang stehen, damit der Tote nicht wiederkehre. In Nordhausen und dessen nächster Umgebung pflegt man auf den in das Grab gelassenen Sarg Heu zu werfen, damit die Erde dem Toten leicht werde. Manche sind der Ansicht, dieser Brauch stehe im Zusammenhange mit der Schriftstelle Jes. 40, 7. Die auf das Grab gepflanzten Blumen sind Eigentum des Toten. Pflückt sie jemand, so soll in der Nacht der Tote erscheinen und sie wiederfordern. Die gelbe Ringelblume (calendula) ist die Totenblume: sie gehört nicht in den Garten, sondern auf den Friedhof. Ähnliches behauptet der Volksglaube vom Epheu.

Die nach dem Begräbnisse ehedem üblichen Leichenschmäuse sind erfreulicherweise dem Untergange geweiht und nur noch selten anzutreffen. Den Trägern und Verwandten wird jetzt meist von den Leidtragenden Kuchen und Wein, ersteren wohl auch Geld in das Haus gesandt.

Rotta bei Kemberg.

Schneckengebäcke.

Von **Max Höfler.**

Unter den heute üblichen Gebildbroten Deutschlands und Schwedens sind sehr häufig die sog. Schnecken (Schneckenbrote, Schneckennudel usw.) zu finden, welche die verschiedensten Namen führen: Neujahrsgebäck (Elberfeld), Giraffel (Wien, Kissingen), Weihnachtsrosen, Rosenwecken (Franken, Thüringen), Tautäffchen (Thüringen), Nikolaibrot (Oberpfalz), Hörnlbretzen (von Würzburg bis Hassfurt), Doppelschnecke, Häusleschneck (Hof), Gullvagn (=Goldwagen: Schweden), Julgalt (=Julschwein: Schweden), Julbröd (Schweden), Schneckennudel (St. Gallen), Schneckenbrot (Lenzburg, Schweiz), Schneckenhäuser (Pfalz). Das Gebäck ist also in ganz Deutschland, der Schweiz, Österreich und selbst in Schweden ganz allgemein; in letzterem Lande hat es eine besondere festliche Bedeutung, über die später gesprochen werden soll. Wie schon obige Namen andeuten, ist es ursprünglich auf die Zeit von Nikolaus bis Neujahr beschränkt gewesen, also auf die alte und neue Neujahrszeit. Es tritt als selbständiges

Fig. 1.



Brot auf, aber auch als Ornament z. B. auf der Münnerstadtschen Patensemmel (Fig. 1). Ferner auch als Bruchstück kann man es finden in der Gestalt des sog. Esschen oder S-chen (wegen der Ähnlichkeit mit einem lateinischen S); als solches heisst es aber immer noch auch 'Schnecke' (Allgäu, Wallfahrtsort Maria Schnee in Oberösterreich); das S-chen ist eben nur die Hälfte der sog. Schnecke; letzterer Name ist aus der gewundenen Form eines Schneckengehäuses abgeleitet. Mit dem Schneckentiere hat das Gebäck sonst keine Beziehung.

1. Die originellste Form hat das Elberfelder Neujahrsgebäck (ohne sonstigen Namen[1]), welches in seiner Form (Fig. 2) den Schwerpunkt dieser auf die schiefe Kreuzung der in Schneckenspiralen endigenden Arme oder Speichen legt. Ebenso originell ist das schwedische Gebäck (Fig. 3), über welches E. Hammarstedt, Assistent am Nordischen Museum[2]), eingehender berichtete. Wir wollen, soweit es sich um dieses schwedische

1) Das Original verdankt Verf. der Güte des Herrn O. Schell, des Herausgebers des vortrefflichen Werkes: Bergische Sagen, Elberfeld 1897. Derselbe hatte die Freundlichkeit, mitzuteilen, dass das Backwerk nur noch in einigen alten Bäckereien hergestellt werde; Name und sonstige Einzelheiten seien unbekannt.

2) Dem Herrn E. Hammarstedt sei hiermit für seine gütige Unterstützung durch Überlassung der Literatur und sonstige Aufklärungen bestens gedankt.

Gebildbrot handelt, auch dieser guten Quelle folgen. In seiner Abhandlung: „Brödets helgd hos Svenskarne, särskildt julbrödens, framstäld i jämförande belysning“ (Separatabdruck aus: Samfundet för Nordiska museets främjande 1893/4. Meddelanden. Stockholm 1895), wo dasselbe S. 29, No. 12 unter dem volksüblichen Namen Gullvagn (från Skirö socken i Småland) nach dem Original im Nordischen Museum abgebildet ist, schreibt Hammarstedt: „Dieses Brot, welches in Småland gullvagn (Goldwagen) genannt wird, findet sich möglicherweise schon in dem Kupferstiche in Rudbecks Atlas (Fig. 69, 2), wenngleich es in diesem Falle handgreiflich verzeichnet ist. Untersucht man dieses Brot etwas eingehender, so dürfte man leicht in seiner Grundform das Hakenkreuz erkennen, welches im Norden Torstecknet (Thórrszeichen) heisst, und welches den arischen Völkern ins-

Fig. 2.



Fig. 3.

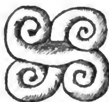


Fig. 4.

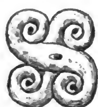


Fig. 5.



Fig. 6.



Fig. 7.

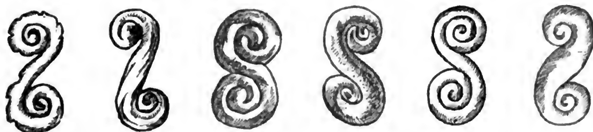


besonders als ein Sinnbild von Licht und Leben, von Erzeugungs- und Bewegungskräften galt. Besonders erinnert des angeführten Julbrotes buchtige Gestalt, die möglicherweise auf der Zubereitungsart beruht, zum Teil an ausgeartete Hakenkreuzformen, welche dem späteren Eisenalter zugehören. Ausser dieser seiner Form ist das Brot auch einer Aufmerksamkeit wert durch seine Benennung ‘Goldwagen’, welche die Gedanken gerne leitet zu dem goldenen Wagen, mit welchem nach der Vorstellung verschiedener Völker die Sonnengottheit ihre Bahn in den Himmelshöhen fuhr. In Småland, woher der Name ‘Goldwagen’ stammt, wird dieses so genannte Brot aus Hefeteig gebacken; aber in Uppland, wo es ‘Kuse’ heisst (s. diese Zeitschrift 12, 437f.), bereitete man es, soweit es den Vorfahren bekannt ist, in alter Zeit aus einem durch Safran[1]) goldgelb gefärbten Weizenteige und verzierte es mit fünf Rosinen, die in der Mitte des Brotes und in den vier übrigen Mittelpunkten der Windungen befestigt

1) Safran ist hier nur Ersatz für das Eigelb, welches namentlich bei Ostergebäcken häufig verwendet wird. Diese goldgelbe Färbung des Teiges mag auch die Veranlassung zu dem Namen ‘Goldwagen’ gegeben haben, wie bei den goldenen Schnitten, der schwedischen Goldhenne (gullhöna), goldenen Schweinchen (Böhmen) usw.

sind (Fig. 4). Möglicherweise (?) kann diese letztgenannte Sitte zusammenhängen mit dem in Gotland bekannten Brauche, dass die Speisemutter nach dem Vorbilde der in die Altarkerze eingesteckten fünf kleinen Kerzen, welche die fünf Wunden Christi bezeichnen sollen, fünf Höhlungen in das neugebackene Brot einpipt[1])." Im 'Jul' 1902 (utgifven af Konstnärs-Klubben, 5. Jahrg.: Om Julnötterna, Julhalmen, Julgröten, Julbullarna och Julölet) schreibt derselbe Autor: „Unter allen nordischen Julbroten fällt am meisten dasjenige auf, welches Saat- oder Pflugkuchen heisst. Dieses Brot, welches in wechselnden Formen in Schweden vorkommt, zeigt öfters eine mehr oder minder kreisrunde Gestalt, in der Grundfigur erinnernd an ein Rad (hjúl) oder eine strahlende Scheibe. Augenscheinlich (?) gehören auch die zwei Brottypen Julkreuz und Julkringel zu dieser Gruppe; diese treten auf in drei Gestalten, nämlich in der schon in der Bronzezeit bekannten Form des Julkreuzes (Radkreuz?) oder Hakenkreuzes, teils wohl unter christlichem Einflusse in der gewöhnlichen gleichschenkligen Kreuzform." — Wir werden im nachfolgenden auf diese Annahme Hammarstedts zurückkommen. Was die Namen Julkuse, Julgalt, Saat- und Pflugkuchen betrifft, so haben wir schon auf diese Zeitschrift 12, 437 verwiesen. 'Julkuse' und 'Julgalt' als Gebäcke vertreten das Opferkalb und den Eber der Julzeit. Der 'Saat-' oder 'Pflugkuchen' deutet seine Verwendung in der Pflug- oder Saatzeit an, in der es an alle Hausgenossen, die Haustiere mit eingeschlossen, verteilt wird.

Fig. 8. Fig. 9. Fig. 10. Fig. 11. Fig. 12. Fig. 13.



2. Das Lenzburger Schneckenbrot (Fig. 5) gibt, wie
3. der Marburger Rosenwecken und die Würzburger Rose (Fig. 5),
4. die fränkische Hörnlbretzen (Fig. 6),
5. die Hofer Doppelschnecke (Fig. 6),
6. die Düsseldorfer Schneckennudel (Fig. 7)

genau die schiefe Kreuzung zweier an ihren Enden in Spiralen aufgewundener Speichen an.

Halbe Teile dieser ganzen, schneckenförmig aufgerollten Kreuzfiguren sind sichtlich:

7. die Allgäuer Schnecke, ein Nikolaus-Gebäck (Fig. 8) (s. Reiser, Sitten und Gebräuche des Allgäu 2, 5);

---

1) Über dieses gepipte Brot später einmal mehr.

8. das Gebäck (Fig. 9), welches am Wallfahrtsorte Mariaschnee in Oberösterreich üblich ist. Nach Dr. Frischauf in Eggenfelden, dem der Verfasser das Original verdankt, ist dies ein ehemals heidnischer Kultort gewesen;

9. die Hersbrucker Schnecke (Fig. 10). Das Original verdankt Verfasser der Frau Oberexpeditor Kuhn aus Hersbruck;

10. das Rodinger Nikolaibrot (Fig. 11); dies ist dem F. Hartmannschen Manuskripte in dem Archiv des Histor. Vereins von Oberbayern entnommen;

11. die ebenfalls 'Julkuse' (Fig. 12) oder 'Julgalt' (Fig. 13) in Schweden benannte halbe Schnecke;

12. eine Abart davon stellt die Dillinger 'Schnecke' dar, abgeknickte Form der halben Schnecke (Fig. 14), sowie das sog. 'Hasenschwänzchen', welches in Form einer nackten 'Waldschnecke' gebacken wird und ein übliches Mürbbrot auf oberdeutschen Jahrmärkten ist (Landolt, Schweizer. Kochbuch S. 518. Rochholz in der Illustr. Zeitung 1868, No. 1294, S. 271).

Fig. 14.



Fig. 15.



Fig. 16.

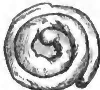


Fig. 17.

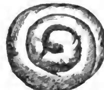


Fig. 18.

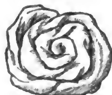


Fig. 19.

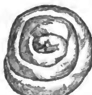


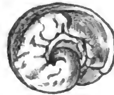
Fig. 20.



Fig. 21.



Fig. 22.



Die äussersten abgetrennten Spiralen (Rosen, Schnecken, Hörnl, Wagenrad) ohne Kreuzung der Speichen des ganzen Gebildbrotes stellen vor:

13. die St. Gallener Schneckennudel (Fig. 15) (Herr Pfarrer Gimmi in Lenzburg);

14. die Dahlbrucher Schnecke (Fig. 16) (Frau Klein in Dahlbruch);

15. Das Wiener Giraffel, Kissingen (Fig. 17) (Herr Rathgen in Strassburg);

16. die Kissinger Weihnachtsrose (ebenfalls) (Fig. 18);

17. das Thüringer Tautäffchen (ein Tauten-, Doden-Patenbrot, im Gegensatz zum Hornaffengebäck so benannt) (Fig. 17). — [Über die verschiedenen Bedeutungen von 'Tautäffchen' vgl. Mitzschke, Ztschr. f. dtsch. Kulturgeschichte n. F. 2, 259 (1892), dazu Ztschr. f. dtsch. Philologie 26, 55 und 430];

18. die Schnecke aus Ehingen in Württemberg (Fig. 19);

19. die Schnecke aus Hamburg (Fig. 20);

20. das Kärnter Rainkel (Graz) ist ein vollständig abgetrenntes, selbständiges Wickelgebäck im Rainl hergestellt, Wespennester in Altbayern genannt (Fig. 21);

21. die Leipziger Rosinen-Schneckennudel (Fig. 22).

Der Grundtypus aller dieser Schneckenbrote ist sicher das Hakenkreuz; denn unter diese eine Form lassen sich alle übrigen sog. Schneckenbrote einreihen. In diesem Zeichen erblickt M. Hoernes (Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa 1898 S. 338) die Abbreviatur einer geometrischen Darstellung einer menschlichen Figur mit gesenktem bezw. erhobenem Arme. Karl von den Steinen (Prähistorische Zeichen und Ornamente 1896) sieht in demselben das Motiv eines Vogels mit gesenkten oder erhobenen Flügeln. Krause (Tuisko-Land 1891 S. 343ff.) dagegen, der die eingehendste und wohl zutreffendste Erklärung gibt, nimmt an, dass dasselbe den Feuerquirler der arischen Indogermanen darstelle und als Zeichen der Bewegung zum religiösen Symbol der Arier erhoben wurde, d. h. zum Symbol des arischen Sonnengottes, zum Emblem des Feuergottes, das namentlich in der nordischen Eisenzeit häufig wurde, und, wie schon erwähnt, im Nordischen Thôrrzeichen genannt wird. Im Altindischen ist es bereits ein Heil- oder Wohlseinzeichen (Marke) für das Vieh. Es findet sich auf Spinnwirteln und Tonkugeln der Trojaner (Schliemann, Ilios 1881 S. 393), auf Gräberschmuck in der nordischen Bronzezeit (Krause S. 347), auf altgriechischen Münzen, namentlich solchen mit Apollobildern (4—3. Jahrh. v. Chr.). „In den römischen Katakomben begegnet es uns tausendmal“ (Schliemann, Ilios S. 395) um die Mitte des 3. Jahrh. n. Chr. Im semitischen Kulturkreise soll das Signum Tau an die Stelle des Hakenkreuzes getreten und im 3. Jahrh. v. Chr. nach Gallien, Germanien und Skandinavien gekommen sein. In Schweden ist es heute eine Hausmarke (bomärke) (vgl. Svenska Folket, in Ljus, Sveriges Rike III, 6, S. 468); in Dänemark ist es eine volksübliche Amulettfigur. Die Einfachheit der Form erklärt auch seine vielseitige Verwendung. Auch als Tätowierungszeichen auf dem Unterleibe und zwischen den Brüsten von Afrikanegern (Basundi) ist es schon beobachtet worden, und zwar ebenfalls mit spiralig eingerollten Speichen; hier kann es nur als Segenszeichen für die Mutterschaft aufzufassen sein. Der Umstand, dass das Hakenkreuz namentlich auf Grabvasen, Grabbeigaben, auf Totenschmuck, in den Katakomben ebenso zu finden ist, wie auf Münzen, auf dem Fussabdrucke des Buddha (Schliemann S. 393), möchte am ehesten die Annahme rechtfertigen, dass das Hakenkreuz als ein symbolisches Abwehrmittel gegen übelgesinnte und feindliche Mächte aufzufassen ist; als solches konnte es aber auch zum selbständigen Schmuckgegenstande mit der Zeit werden, wie jedes andere heilige, glückbringende und schützende Zeichen. Es ist in Griechenland und Italien bereits aus dem Beginn des 1. Jahrtausends vor Chr. nachweisbar, während es im

germanischen Norden erst in der jüngeren Bronzezeit sich nachweisen lässt und daselbst noch bis ins Mittelalter und in die Neuzeit hineinreicht (Sophus Müller, Nord. Altertumskunde 1, 469). Gleichzeitig mit der Leichenverbrennung wurde dieses heilige Zeichen von allen arischen Völkern aufgenommen.

Wir wollen nun einzelne Formen des Hakenkreuzes vorführen, welche die Entwicklung der einfachsten Form bis zur Schmuckspirale darlegen sollen, wobei selbstverständlich das sogen. Radkreuz ⊕ ausgeschlossen bleiben muss.

Fig. 23. Schwedische Eigentumsmarke der Neuzeit (Dr. Hammarstedt).

Fig. 24. Hakenkreuz auf einer Goldspange im Kopenhagener Antiken Museum (Krause S. 347).

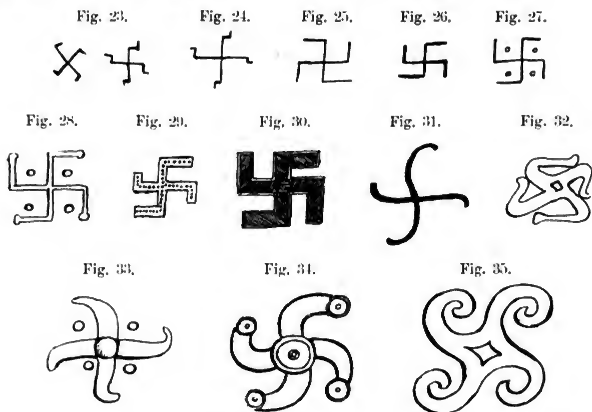


Fig. 25. Nach links gerichtetes Hakenkreuz (Svastika) aus Ilion (Schliemann S. 389f.).

Fig. 26. Nach rechts gerichtetes Hakenkreuz (hagekorset), welches in Dänemark wie ein Truten- oder Marenkreuz als Amulett dient; H. F. Feilberg, Dansk Bondeliv 2, 165 (1899).

Fig. 27. Nach rechts gerichtetes Hakenkreuz, angeblich mit vier Nägeln (aus Holz) (Schliemann 395), mit denen man den Feuerquirler auf dem Boden befestigte; vermutlich sind die Knöpfe nur ein dekoratives Beiwerk.

Fig. 28. Hakenkreuz auf nordischen nachrömischen Goldbrakteaten mit Darstellungen religiöser Bedeutung (Sophus Müller, Nord. Altertumskunde 2, 197).

Fig. 29. Einfach durch Punkte geziertes Hakenkreuz auf dem Fussabdrucke Buddahs (Schliemann, Ilion S. 393).

Fig. 30. Hakenkreuz auf einer Bronzespange im Kopenhagener Antiken Museum (Krause S. 347).

Fig. 31. Hakenkreuz auf einer schlesischen Tonschale der germanischen Bronzezeit viermal angebracht (Krause S. 348).

Fig. 32. Hakenkreuz auf Bronzespangen aus angelsächsischen Gräbern (Krause S. 352).

Fig. 33. Hakenkreuz auf thrakischen Münzen des 4.—5. Jahrh. v. Chr. im Berliner Münzkabinet (Krause S. 348).

Fig. 34. Frauenschmuck, silberne Spange in Form eines Hakenkreuzes aus der älteren Eisenzeit (Sophus Müller 2, 87. 109; schematisiert).

Fig. 35. Hakenkreuz als Bodendekoration auf Hängegefässen der jüngeren Bronzezeit (Sophus Müller 1, 469).

Die Entwicklung der einfachen Form des Hakenkreuzes zur spiralig schneckenhausartig aufgewundenen Speichenform ist aus dieser Figurenreihe klar zu ersehen. Letztere ist schon deutliches Ornament bezw. Schmuckfigur. Hier setzen nun die obigen Gebildbrotfiguren ein. Am ausgeprägtesten ist das Hakenkreuz auf der Münnerstadtschen Patensemmel (Fig. 1), eigentlich einem Knaufgebäck aus Semmelmehl, welchem an den beiden Endknäufen je eine Bretzel, in der Mitte ein Kranz (eine Viertelschnecke umkreisend) und dazwischen zwei Hakenkreuze aufgelegt sind; diese Auflagen kennzeichnen nun den Spendezweck als Opfer an die Seelengeister, daher ist es auch ein Patengeschenk am Allerseelentage. Bretzel und Hakenkreuz bilden den in Teigform abgelösten Schmuck, der ehemals dem Toten mitgegeben wurde. Die Bretzel kann natürlich auch mit der Zeit auf dem Patenbrote in Wegfall gekommen sein, so dass sie gegenwärtig nicht mehr so charakteristisch ist wie das noch immer gebliebene Hakenkreuz. Über die Bedeutung der Knaufform als Knochensymbol haben wir schon oben 12, 441 berichtet.

Der schwedische Goldwagen (Fig. 3) hat für den auf mythologischem Gebiete tätigen Forscher sehr viel Verlockendes, da dieses so benannte und nach Thôrrszeichen geformte Gebäck an den Sonnenwagen Thôrrs erinnert, und dies um so eher, als die Angelsachsen das Gewitter sogar Thunorrad = Donnerrad oder -Wagen benannten; auch in Tirol hat ein rotbärtiger brüllender Riese einen goldenen Bockswagen (P. Herrmann, D. Myth. 345). Es könnten also der Goldwagen und das Hakenkreuz auch als Gebäcke einen gewissen Zusammenhang haben; aber notwendig ist dies nicht. Die Symbole des Sonnenrades sind im Volksbrauche mehr an die Frühlingszeit gebunden; germanische Gebäcke, welche mit dem Sonnenrade Beziehung haben, sind bis jetzt nicht nachweisbar; es fehlen auch alle Analogien dazu bei einheimischen Gebäcken. Das hakenkreuzförmige Gebäck fällt in die alte germanische oder mittelalterliche oder

moderne Neujahrszeit. Dies und der Umstand, dass 1. die meisten Kult gebäcke mit dem Seelenkulte zusammenhängen oder Fruchtbarkeitssymbole sind; 2. dass der Goldwagen auch Kuse (= Kühlein, Kalb) genannt wird, also ein Kalbsopfer vertritt; 3. dass ferner 'Goldwagen' auch als safrangelbes Gebäck mit scheibenartigen Windungen gedeutet werden kann (d. h. ohne allen germanisch-mythogenen Zusammenhang, der überhaupt im heutigen Sprachgebrauche des Volksmundes sehr selten vorliegt und dann meist auf Gelehrteneinfluss zurück sich leitet); 4. dass dasselbe Gebäck sich sicher auch bei nichtgermanischen (italienischen, französischen usw.) Volksstämmen findet; 5. und dass die meisten feineren wind- und drehbaren, flechtbaren Teigformen ursprünglich aus Italien stammen, wohin sie von Griechenland aus gekommen waren; 6. und endlich, dass solche fremde feinere Gebäcke auch häufig als sekundäre Auflagen auf den einfacheren einheimischen Gebäcken gefunden werden, dies alles macht jene Annahme sehr bedenklich.

Diese Bedenken richten sich also ausschliesslich gegen den Zusammenhang des hakenkreuzförmigen Gebäckes mit dem Sonnenrade oder Radkreuze. Letzteres ist vielmehr als Nachahmung einer dem Toten mitgegebenen Schmuckform zu betrachten, die sich aus der Wertschätzung des Glück und Wohlsein bezeichnenden und Übles abwendenden Hakenkreuzes ergab. Das aus der falschen Etymologie des Festes Jul = Rad (der Sonne) entspringende Bestreben, in allen Ringen-, Rad- und Kreuzformen das Sonnenradsymbol zu suchen, dies führte auch zu der ganz irrigen Auffassung der Bretzel (Kringel) als Sonnenradsymbol. Das Radkreuz ⊕ ist vom Hakenkreuze 卐 vollständig fernzuhalten. Die Bretzel hat weder mit dem Hakenkreuze, noch mit dem vollständig geschlossenen Radkreuze einen Zusammenhang, wie jeder sich aus obigen Formen selbst überzeugen kann. Die Bretzel hat immer eine Öffnung im Kreise oder Ringe, so auch das Bracelet, von dem sich der Namen der Bretzel herleitet. Wie man gar den runden Saatkuchen mit dem Hakenkreuze in Verbindung bringen kann, ist mir unerklärlich. Die Kringel (= Ring) ist ein vollständiger Kreis ohne Kreuz im Innern; will man aber Gebäckformen deuten, so müssen diese unter einen Typus gebracht werden; ein einzelnes, vielleicht dazu noch etwas sonderbar benanntes Gebäck lässt sich niemals sofort deuten, nur eine grössere Anzahl ermöglicht die Eruierung eines Typus. Die Schneckengebäcke leiten sich von der Doppelschnecke und diese vom Hakenkreuze ab; letzteres war u. a. eine Schmuckbeigabe für den Toten. Das Gebäck selbst stammt wahrscheinlich aus Italien, von wo es mit anderen Gebäckformen durch die Schweiz und dem Rhein entlang zu den Nordseeküsten und damit auch nach Schweden gelangt sein mag. In dieser Verbreitung zeigt sich das Hakenkreuzgebäck am vollständigsten, am ursprünglichsten.

Bad Tölz.

Zu der Erzählung von der undankbaren Gattin.

Nachträge von Georg Polívka.

Einer ehrenden Aufforderung des Herausgebers dieser Zeitschrift nachkommend, erlaube ich mir hier einige Nachträge zu dem Aufsatze 'Die undankbare Gattin' vorzulegen, welchen diese Zeitschrift (oben S. 1 und 129) aus der Feder des um die vergleichende Sagenkunde hochverdienten und der Wissenschaft viel zu früh entrissenen Romanisten Gaston Paris brachte. Von den verschiedenen Formen dieser Erzählung, die Gaston Paris in seiner Studie bespricht, begegnet uns in den Überlieferungen der slawischen Völker mehrfach jene Form, die der verewigte Gelehrte (oben S. 137) mit **F** bezeichnet.

Das Märchen von den 'drei Schlangenblättern' (Grimm 16) ist ziemlich bekannt bei den einzelnen slawischen Völkern, mehr jedoch bei den westlichen als im Osten und Süden. Und dieser Umstand scheint für die Frage nach dem Verhältnis der slawischen Versionen zu den westeuropäischen nicht ohne Bedeutung zu sein; denn er legt uns die Annahme nahe, dass diese Erzählung vom Westen aus nach Osten vordrang. Betrachten wir nun die einzelnen Fassungen, indem wir von den westlichen Stämmen ausgehend nach Osten fortschreiten!

Das von Němcová[1]) 2, 214 wiedererzählte čechoslawische Märchen ($\check{c}^1$), dessen volkstümliche Vorlage uns leider verschwiegen bleibt, hat die Szene mit der Schlange im Grabe vergessen und musste den Ursprung des wundertätigen Blattes anders erklären. Und so erzählt es, wie drei Soldaten in einem verwünschten Schloss drei Prinzessinnen erlösen sollten, wie nur der jüngste die Bedingung der Erlösung erfüllte, die Prinzessinnen drei Nächte hindurch nicht zu berühren, und dafür mit einem goldenen Blatt vom silbernen klingenden Baume beschenkt wurde. Dieses Blatt hat die Kraft, das auf der Welt liebste Wesen ins Leben zurückzurufen, wenn es ihm aufs Herz gelegt wird, und ferner den Inhaber selbst, wenn er sterben sollte, zu beleben. Nach dieser Einleitung beginnt das eigentliche Märchen. Der Soldat tritt in den Dienst eines Kaufmannes, heiratet dessen Tochter, wird jedoch bereits nach einem halben Jahre Witwer. Trostlos verbringt er die Zeit am Sarge seiner Frau. Endlich erinnert er sich an jenes Blatt und legt es ihr aufs Herz; dort lag auch eine zusammengerollte Schlange (soviel behielt also der Erzähler aus der ursprünglichen Fassung in seinem Gedächtnis). Der Mann wollte nun mit seiner wiedererweckten Frau wegziehen; denn niemand sollte von ihrer Auferstehung erfahren.

1) Národní báchorky a pověsti. V Praze 1880. 1—2 (= Boženy Němcové Sebrané spisy 5—6).

Da er aber kein Geld bei sich hatte, liess er sie in einem Gasthause zurück und kehrte nach Hause zurück, um sich Geld zu holen. Unterdes ging die Frau mit einem Offizier durch. Der Mann findet sie in einer Stadt als die Gattin eines hohen Offiziers und tritt in das Regiment ein. Als Wache beim Balle im Hause jenes Offiziers aufgestellt, wird er von seiner Frau erkannt, als Dieb entlarvt und zum Galgen verurteilt. Er wird dann von seinem Freunde durch jenes goldene Blatt wieder belebt. Die Frau jedoch war gleich am Tage nach seiner Hinrichtung gestorben (eine Reminiszenz aus den älteren, ursprünglicheren Fassungen dieses Stoffes?). Unsere Erzählung endigt nun in süsslich sentimentaler Weise. Der vom Freunde belebte Mann ruft mit seinem goldenen Blatt die treulose Frau wieder ins Leben zurück, tötet die Schlange, die er auf ihrem Herzen fand (eine Reminiszenz aus dem Kreise des Stoffes vom dankbaren Toten[1]), versöhnt sich mit ihr, und sie leben fortan glücklich zusammen.

Eine andere Version aus Mähren bei Bayer[2]) 2, 45f. ($\check{c}^2$) hat wieder eine andere Einleitung: Ein armer Student, der sich erhängen will, bekommt von einem Jäger Geld, nachdem er versprochen hat, als Priester drei Kinder im Namen des Teufels zu taufen. Zwei so getaufte Kinder eines Kaufmannes sterben, das dritte wird bei der Taufe von einem Soldaten, der lateinisch versteht, gerettet. Diesem Knaben prophezeien drei schwarz gekleidete Frauen, er werde ertrinken, doch könne er gerettet werden. Jener Soldat rettet ihn. Herangewachsen heiratet dieser Knabe ein armes Mädchen. Hierauf beginnt das eigentliche Märchen, das ähnlich wie $\check{c}^1$ verläuft. Als der von der Gattin betrogene Mann gehängt werden soll, bekommt er ein Kräutlein vom Teufel; wenn er es in den Mund nimmt, bleibt er am Leben, doch muss ihn jemand vom Galgen abschneiden. Diesen Dienst erweist ihm ein alter Soldat. Der Mann kommt zu grossen Ehren im Dienste des Kaisers und lässt dann den Offizier und seine treulose Frau hängen, die der Teufel holt.

Besser erhalten ist eine andere Erzählung aus Mähren bei Kulda[3]) 3, 229f. No. 31 ($\check{c}^3$), der jede Einleitung fehlt. Der Witwer erblickte einmal am Grabe seiner Frau eine Schlange, haut sie entzwei; die beiden Hälften wälzten sich in einen Strauch, und nach einer Weile kroch wieder die Schlange ganz hervor. Der Mann fand dort ein Gras und belebte damit seine Frau. Er zog mit ihr dann weg, wollte bis nach Amsterdam. Als er in ein Gasthaus einkehrte, erinnerte er sich, dass er jenes wundertätige Gras zu Hause vergessen hatte, kehrte sogleich zurück, und unterdes entführte ein Oberst seine Frau. Das Weitere ganz wie in $\check{c}^1$ und $\check{c}^2$. Der Kaufmann-Soldat wieder ins Leben zurückgerufen, hilft in allen

1) Vgl. R. Köhler, Kleinere Schriften 1, 444.
2) Valašské národní pohádky a pověsti z okolí Rožnovského. Kroměříž 1874.
3) Moravské národní pohádky a pověsti 3. V Praze 1892.

Ländern mit seinem Gras, macht endlich eine sterbenskranke Prinzessin gesund, wird ihr Gemahl, und General usw. wie in $\check{c}^{2}$.

Eine vierte Version ($\check{c}^{4}$) bei Tille[1]) No. 29 hat wieder eine besondere Einleitung, und ist durch deren Einfluss mit dem Stoffe von der Leichenfresserin (Wolf, DHM. 258f.) zusammengeflossen. Ähnlich wie in dem Märchen von der Braut mit den Schlangen im Leibe (Köhler, Kleinere Schriften 1, 443), wowon sich eine kurze Reminiszenz in $\check{c}^{1}$, vielleicht auch in $\check{c}^{3}$ erhalten hatte. Da kriecht aus dem Grabe der Frau eine Schlange, die der Soldat in drei Stücke zerhaut; diese kriechen zu einem brennesselartigen Gewächse, reiben sich an den Blättern und wachsen wieder zusammen. Mit diesen Blättern belebt der Soldat, als er das dritte Mal auf die Wache geht, den Leichnam und bringt die belebte Frau ihrem Gemahle zurück. Doch dieser hat keinen Gefallen mehr an ihr; vielmehr bemüht er sich um die Gunst einer Wirtshausmagd, die auch der Soldat liebt. Es ist also hier das eigentliche Motiv von der undankbaren Gattin vergessen. Der Offizier sucht den Soldaten, seinen Nebenbuhler, zu verderben und benutzt dazu dieselben Mittel, wie die undankbare Gattin in F^{2}, in $\check{c}^{1}$ und $\check{c}^{2}$. Doch rettet sich der Soldat durch Flucht vor der Hinrichtung. Mit dem Lebenskraute erweckt er dann noch einen toten Prinzen und bleibt als Doktor in jener Stadt.

Von den polnischen Versionen ist am besten erhalten das aus dem Gouv. Kielce bei Kolberg im Lud[2]) 19, 222 No. 11 mitgeteilte Märchen (p^{1}). Da finden wir das Gelöbnis der Eheleute, welches wir aus F^{1} (und a^{2}) kennen, nur etwas modifiziert: der überlebende Teil soll drei Tage am Grabe des Verstorbenen büssen. Statt der Schlange erscheint dem Witwer eine weisse Seele und sagt ihm, er solle ein Eichenblatt der Toten auf Stirn und Brust legen. Als er dann mit der wiederbelebten Frau in die Welt zieht, muss er nach Hause zurück, um das vergessene Zeugnis zu holen. Das übrige wie in $\check{c}^{3}$.

In anderen polnischen Versionen ist das erwähnte wichtige Einleitungsmotiv fortgefallen, auch das Motiv von den Schlangenblättern ist vergessen und durch andere ersetzt worden. In der oberschlesischen Version p^{2} (Mitt. f. schles. Vk. 3, 6, 46) finden wir an Stelle dessen ein Fläschchen mit wundertätigem Öl. Dieses hat der Mann, wie in $\check{c}^{3}$ das Gras, zu Hause vergessen und kehrt darum zurück. Sonst erscheinen nur geringfügige Abweichungen: der verratene Mann (Soldat) wird nicht als Dieb verurteilt, sondern des Hochverrates beschuldigt. Er heiratet später wieder; seine erste Frau wird sehr elend und stirbt später in seinem Hause. — Noch stärkere Veränderungen zeigt eine Version aus dem Krakauer Land p^{3} bei Kolberg, Lud[3]) 8, 210 No. 16, die nicht von Ehe-

1) Povídky jež sebral na moravském Valašsku Dr. V. Tille. V Praze 1902.
2) Lud, Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania etc. Bd. 19 (Krakau 1886.)
3) Lud, Bd. 8. (Krakau 1875.)

leuten, sondern von einem Liebespaare handelt. Ein Mädchen stirbt aus unglücklicher Liebe. Ihrem Geliebten erscheint durch drei Nächte dasselbe Traumbild: das Mädchen bringt ihm drei Rosen, eine Knospe, eine aufgeblühte und eine halbverwelkte, als ein Bild seiner schnell verwelkten Liebe; wenn er dem Mädchen die Rosen mit eigener Hand zu riechen gibt, wird sie vom Tode auferstehen. Der Jüngling, der jedesmal in der Frühe neben seinem Bette drei Rosen findet, tut endlich, wie ihm im Traume geheissen war, belebt das Mädchen, heiratet es und lebt einige Jahre glücklich, mit Kindersegen beschenkt. Die in dieser Erzählung übliche Wendung erfolgt wiederum durch einen General, während der Gatte in Geschäftsangelegenheiten verreist ist. Das Weitere wird wie gewöhnlich erzählt bis zur Erschiessung des erkannten Gatten. Nur kann der Soldat hier keines Vergehens überführt werden. Die wundertätigen Rosen verwendet der Erzähler nicht zum zweiten Male, sondern lässt den Soldaten als Geist vom Tode auferstehen und in einem anderen Körper bei demselben Heere weiter dienen. Nachdem er in einem Kriege das Heer zum Siege geführt, wird er zum Fürsten ernannt und zieht nun den General und seine Frau zur Verantwortung. Der General muss sie dem Fürsten zurückgeben, und der Fürst verschwindet mit der Frau 'irgendwohin'. — Ein anderer Erzähler aus dem Bez. Wieliczka[1] (p^4) weiss nichts vom Tode der Frau und ihrer Wiederbelebung; vielmehr beginnt er gleich mit der Flucht der Bäuerin mit einem Wachtmeister, lässt dann den betrogenen Ehemann in eine Kapelle kommen und dort beten. Während er so betet (heisst es weiter), fiel eine Schwalbe auf sein Gebetbuch und schlug sich tot. Tief betrübt seufzte er zu Gott, da fiel aus der Luft ein Blatt auf die Schwalbe, und diese flog lebendig davon. Der Mann hob das Blatt auf und legte es in sein Buch; denn es könnte auch ihn jemand töten, und da könnte er mit diesem Blatte wieder lebendig gemacht werden. Er kommt gleicherweise in jenes Regiment, und nun fährt die Erzählung fort wie in p^1. Ähnlich wie in $\check{c}^3$ ruft er eine tote Königin ins Leben zurück, bekommt vom König das Reich und lässt endlich die treulose Frau im blossen Hemde vorführen und erschiessen.

In der Version aus dem Bez. Ropczyce, Galizien[2] (p^5), ist die Geschichte mit einem anderen Märchenstoffe zusammengeflossen. Das Fräulein Apolejka und der Hirtensohn Bernardyn werden zusammen erzogen und entbrennen in Liebe zueinander. Bernardyn wird in die Welt geschickt, und wird in Rom Organist des Papstes. Da träumt er einmal, dass Apolejka heiratet und aus Liebe zu ihm in Ohnmacht fällt. Er kehrt zurück, und als ihn die Geliebte erkannt, wird sie ohnmächtig und stirbt. Bernardyn

1) Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne 1, Abt. 2, 56f. W Krakowie 1886.

2) Zbiór wiadomości do antropologii krajowéj. W Krakowie 16, 2, 20f. No. 16.

legt einen trockenen Rosmarinstrauch auf ihr Grab und kehrt nach Rom zurück. Der Strauch aber wächst so wunderbar, dass es bald unmöglich wird in der Kirche den Gottesdienst abzuhalten. Man will den Strauch abhauen; aber aus dem Grabe erschallt eine Stimme, es könne ihn nur derjenige herausnehmen, der ihn gesetzt habe. So kommt endlich Bernardyn, betet inbrünstig beim Grabe knieend, wie ihn der Papst geheissen hatte; und der Rosmarinstrauch welkt, fällt von selbst nieder, und Apolejka steigt lebendig aus dem Grab. Das Liebespaar heiratet nun und reist nach Rom. Nun wird die Geschichte wie gewöhnlich weiter erzählt; nur tritt an die Stelle der Schlangenblätter ein vom Papste geschenktes Gebetbuch. Damit erweckt Bernardyn gleichfalls eine tote Prinzessin zum Leben usw.

Ähnlich ist ein kroatisches Märchen aus dem Dorfe Lokva, Kom. Modruš[1]). Das Mädchen stirbt aus Liebesgram, als der Geliebte (ihr Pflegebruder) wegziehen muss und der briefliche Verkehr beider gehindert wird. Der Tochter folgen von Gram gebeugt die Eltern ins Grab. Nach einer Zeit kehrt der Geliebte zurück, übernachtet in demselben Zimmer, wo sie als Kinder zusammen schliefen. Da erscheint ihm drei Nächte hindurch im Traume ein Greis, der ihn auffordert, auf den Friedhof zu gehen, drei Rosen, die dort auf einem Grabe wie Kerzen leuchten, abzupflücken, die tote Jungfrau auszugraben und ihr mit diesen Rosen Mund und Wangen zu bestreichen. Der Jüngling tut, wie ihm geheissen, und zieht mit der Braut in eine andere Stadt; da erinnert er sich, dass er jene drei Rosen zu Hause vergessen, kehrt deshalb zurück, und unterdes entführt ihm ein Oberst die Braut. Weiter verläuft die Geschichte wie gewöhnlich, zum Schluss wird ebenfalls eine Prinzessin vom Tode auferweckt, der Oberst aber samt der treulosen Geliebten begnadigt.

Die einzige uns bekannte kleinrussische Version aus dem Gouv. Kiew[2]) ist ebenfalls verderbt. Das Motiv von dem Tode der Frau und deren wunderbarer Wiederbelebung ist ganz weggefallen. Ein Prinz heiratet ein armes Mädchen, sucht sich einen hübschen Aufenthaltsort, kommt in eine Stadt, und während er 'irgendwohin' geht, entführt ihm ein General seine Frau. Der weitere Verlauf wird ziemlich übereinstimmend erzählt. Als der vermeintliche Dieb gehängt werden soll, sagt er einem Kameraden, er möge ihn um Mitternacht ausgraben und die drei Schriften, die er in seiner Tasche finde, ihm auf Kopf, Brust und Füsse legen. Was das für 'Schriften' waren, hat der der Erzähler leider nicht angegeben. Kaum ist der Soldat vom Tode auferstanden, so kleidet er sich als Prinz und erteilt dem General, der treulosen Frau und dem getreuen Kameraden den gebührenden Lohn. — Auch die einzige bisher bekannte weissrussische

1) R. Strohal, Hrvatskih narodnih pripovijedaka knjiga 2, 152. U Karlovcu 1901.

2) Trudy etnograf.-statističeskoj ekspedicii v zapadno-russkij kraj. Jugo zapadnyj otděl. Materialy i izslědovanija sobrannyja P. P. Čubinskim 2, 420 No 124 (St. Petersburg 1878).

Version aus dem Gouv. Mogilew[1]) ist verderbt; bloss die Einleitung ist erhalten, die weitere Geschichte dagegen ganz fortgefallen. Zwei Eheleute geben sich das Versprechen, dass der überlebende Teil sich zu dem Toten in den Sarg legen soll. Die Frau stirbt, und der Mann vollführt treu sein Gelübde. Um Mitternacht kriecht eine Schlange in den Sarg und gebiert Junge, die aber alle tot sind. Da bringt sie einen Grashalm und macht sie damit lebendig. Ebenso belebt nun auch der Mann seine Frau. Nach einiger Zeit will der Mann versuchen, ob die Frau sich ebenso treu erweisen würde, und stellt sich tot. Diese aber lässt ihm, um sich zu überzeugen, ob er wirklich gestorben sei, siedendes Wasser auf die Augen giessen. An die typische Einleitung unserer Erzählung wurde also ein anderes verbreitetes Motiv[2]) angeschlossen.

Auch in der grossrussischen Märchenliteratur hat sich diese Erzählung nicht rein erhalten. Die einleitenden Motive sind teils vergessen, teils umgeworfen worden. So in einer Version aus dem Gouv. Wologda (Živaja Starina 5, 419): Ein Kaufmann heiratet ein armes Mädchen. Ein General verführt die junge Frau, und als er in eine andere Stadt versetzt wird, will sie ihm folgen, wird aber am Wege vom Blitze getötet. Der verwitwete Kaufmann trauert trostlos an ihrem Grabe. Da kommt ein Greis aus dem Altar heraus und gibt ihm drei Kerzen und drei Blätter; nachdem er die Blätter verlesen und die Kerzen ausgelöscht hat, erwacht die Tote zum Leben (vgl. oben S. 403). Die Treulose hat aber die Strafe Gottes bald vergessen und verlässt ihren Mann wiederum aus Liebe zu dem General. Der Kaufmann wird Soldat; die Geliebte des Generals verklagt ihn, er hätte sie beleidigt und ihr das Gesicht zerkratzt. Der Schluss ähnlich wie in p^4. — Ziemlich gleichlautend ist dieses Märchen auch am Kaukasus aufgezeichnet (Sbornik Kavkaz. 16, Abt. 1, 309f.): Dem Kaufmann erscheint im Traume ein Greis und sagt ihm, hinter der Stadt wachse eine grosse Eiche, auf der hängen drei Blätter, aber nicht Baumblätter, sondern Schriften ('biletka'; jedenfalls aus Missverständnis und der verschiedenen Bedeutung des Wortes Blatt 'list'); wenn er diese auf die Verstorbene lege, werde sie vom Tode auferstehen. Er wird dann ebenfalls Soldat, zum Schluss aber weder eines Vergehens beschuldigt noch zum Tode verurteilt. Dann ruft er noch eine tote Prinzessin ins Leben zurück usw.

In den grossrussischen Versionen dieses Stoffes ist also das wichtige Motiv von den Schlangenblättern verschwunden und durch andere ersetzt worden; ebenso das charakteristische Gelübde der Ehegatten. Das letztere

1) Bělorusskij Sbornik, Tom 1. Gubernija Mogilevskaja, Vypusk 3: Skazki. Sobral E. R. Romanov (Vitebsk 1887).

2) [Vgl. zu dem Sichtotstellen des Ehemannes Pauli, Schimpf und Ernst No. 144; H. Sachs, Fastnachtsspiele 5, 112; Fabeln und Schwänke 3, 187 ed. Goetze. Bolte, Die Singspiele der englischen Komödianten 1893 S. 8.]

finden wir wieder in dem epischen Gedicht von Michajlo Potok (oder Potyk). Da wir alle bisher erwähnten Märchen nur aus den neueren Sammlungen des 19. Jahrh. kennen, ist es nicht unwichtig zu bemerken, dass dieses grossrussische epische Gedicht bereits aus einigen teilweise prosaischen Aufzeichnungen des 17. bis 18. Jahrh. bekannt ist, obwohl man daraus keineswegs zu folgern hat, dass diese Gestaltung unseres Stoffes älter und ursprünglicher sein müsste als die der Märchen[1]).

Für das Verhältnis dieser Dichtung zum Märchen von den Schlangenblättern ist es wichtig, ihre Entwickelung kurz zu skizzieren. In der sogenannten Sammlung des Kirša Danilov, die etwa um die Mitte des 18. Jahrh. aufgezeichnet wurde, hat die Erzählung einen eigentümlichen Verlauf. Michail Potok und seine Braut Avdotja Lechovidjevna geloben einander, dass der überlebende Gatte dem früher gestorbenen ins Grab folgen soll. Michail lässt sich, treu dem Gelübde, lebendig in den Sarg seiner Gattin legen, indem er das Ende eines Strickes mitnimmt, der an eine Glocke angebunden ist. Seine Frau belebt er dadurch, dass er ihren Leib mit dem Kopfe des Drachen, der in das Grab eingedrungen war, bestreicht. Hierauf wird zum Schluss ganz kurz erzählt, dass, als Potok alt wurde und starb, auch seine Frau nach jenem Gelübde lebendig mit ihm begraben wurde[2]). In einigen anderen Aufzeichnungen des 17. bis 18. Jahrh. (Tichonravov-Miller, Russkija byliny staroj i novoj zapisi Abt. 1, S. 25ff.) ist die Erzählung im ersten Teile etwas abgeändert, im zweiten Teile erweitert und mit einem anderen Stoffe von der treulosen Gattin und deren Entführer verbunden, wobei sich wohl der Einfluss der Sage von der Entführung der Gattin Salomos u. a. geltend gemacht hat[3]).

Die älteste Niederschrift dieser Sage in einer Handschrift aus dem dritten Viertel des 17. Jahrh. erzählt, wie ein Kaufmann aus der Goldenen Horde die schöne Frau Michails (sie heisst ebenso wie bei Kirša Danilov) erblickte und von ihrer Schönheit seinem Zaren Koščej Nachricht brachte. Zar Koščej zieht nun gegen Kiew, um die Schöne zu gewinnen, wird aber von Michail Potok geschlagen und vertrieben. Als er einen zweiten Angriff des Zaren zurückgeschlagen hat und nach Hause zurückkehrt, erfährt er von ihrem Tode. Nun folgt die uns interessierende Episode. In die

---

1) Vgl. Vsevolod Miller, Očerki russkoj narodnoj slovesnosti Byliny 1897, S. 122f. Den Inhalt des Gedichtes hat bereits Liebrecht, Zur Volkskunde 1879, S. 41 mit einigen wenigen Worten skizziert und danach auch G. Paris oben S. 141, Anm. 3 erwähnt. Vgl. noch Alex. Wesselofkys Anzeige von Em. Cosquins Contes pop. de Lorraine im Žurnal minist. nar. prosvěščenija 250, 297f. Eine eingehende Untersuchung dieses epischen Stoffes steht noch aus. Vgl. neuestens den Aufsatz von A. M. Loboda, Russkija byliny o svatovstvě in den Nachrichten der Universität Kiew 1903, No. 4, S. 85ff.

2) Gleiches erzählt ein in neuerer Zeit aufgezeichnetes Volkslied in der Sammlung Kirějevskijs; vgl. L. J. Kozakovskij 'Die Sage von Walther von Aquitanien' in den Nachrichten der Universität Kiew, Bd. 42, No. 2, S. 127 (1902).

3) Vgl. M. Chalanskij, Südslavische Sagen von Kraljević Marko 3, 585. Warschau 1895.

steinerne Gruft des Ehepaares dringt ein Drache mit seinen zwei Jungen, die an der Brust der toten Frau Michails zu saugen beginnen. Michail packt die Jungen und zerreisst sie. Nun bringt der Drache Lebenswasser, mit dem Michail zuerst die Jungen, dann seine Frau erweckt. Dann schreit er so gewaltig, dass die Wächter niederfallen und die Nachbarn kommen und das Grab aufgraben. (Das Motiv von der Glocke ist hier vergessen worden.) Die Ehegatten leben nun eine geraume Zeit miteinander, endlich kommt wieder der Zar Koščej herangezogen, und die erschreckten Kiewer liefern ihm, da Michail Potok gerade abwesend ist, die schöne Avdotja aus. Hier ist eine Lücke in der Handschrift. Wir erfahren nur, dass Koščej den Helden auf seinem Rückzuge schlafend fand und ihm alle Waffen wegnahm, ohne ihn zu töten. Als Michail erwacht, setzt er sich auf sein Pferd, eilt dem Zaren nach und erreicht ihn. Aber Avdotja überlistet ihn und macht ihn trunken, dann fordert sie den Zaren auf, Michail zu töten. Hier bricht die Erzählung ab, der Schluss ist in der Handschrift verloren. Doch ist der Schluss in zwei jüngeren Handschriften des 18. Jahrh. enthalten, die sonst den alten Text fast wörtlich wiedergeben. Da Koščej selbst Michail nicht töten will, verwandelt die treulose Gattin diesen in einen Stein. Darauf ziehen Ilja Muromec und Aljoša Popović aus, ihren Heldenbruder zu suchen; und mit Hilfe eines unbekannten Pilgers wird Michail wieder belebt. Dieser Pilger (nach der anderen Handschrift Ilja) hebt den Stein und wirft ihn hinter sich; der Stein zerspringt in vier Stücke, und Michail springt heraus. Nun ziehen sie alle zu dem Zaren Koščej und vollziehen ihre Rache; dann kehrt Michail mit einer neuen Geliebten, der Tochter des Zaren Koščej, nach Kiew zurück.

Diese Erzählung ist auch in einer Reihe von epischen Liedern in den Sammlungen von Kirejevskij, Rybnikov und Hilferding mit verschiedenen geringfügigen Abweichungen behandelt. Hinzugefügt wird dabei, dass Michajlo zum Zaren von Buchara oder anderswohin, um den schuldigen Tribut einzufordern, geschickt wird, dort den Zaren im Schachspiel überwindet, und dabei durch die Nachricht vom Tode der Gattin überrascht wird. Der Entführer der Gattin heisst vielfach anders, seine Heimat wird nach dem Westen, Litauen oder Polen verlegt. Hier ist kein Raum, diese Sage und ihre Entwickelung weiter zu analysieren; wir wollen nur noch hervorheben, dass in einigen Varianten der Tod von Michails Frau ganz fortgefallen ist (so bei Hilferding No. 150 und 158; No. 82 kommt nicht in Betracht, da es eigentlich nur ein Fragment ist) und dass Michail Potyk die Nachricht von der Entführung seiner Frau beim Schachspiel erhält.

Mit dem ersten Teile der Sage von Michail Potok, noch mehr aber mit dem Märchen von den Schlangenblättern ist eine kaukasische Sage verwandt, die bei den Kabardinern aufgezeichnet und im Sbornik Kavkaz. 12, Abt. 1, S. 143 veröffentlicht worden ist. Bereits Vs. Miller hat sie

herangezogen in seiner Abhandlung 'Kaukasisch-russische Parallelen' in der Zeitschr. Etnograf. Obozrênije 11, 11 und dann in seinem Buche 'Exkurse in den Bereich des russischen Volksepos' 1892, Beilage S. 28. Als Sosruko nach drei Tagen heimkehrt, findet er seine Geliebte Nart-Žan tot und begraben. Treu dem ihr früher gegebenen Versprechen steigt er ins Grab. Dort sieht er, wie zwei Schlangen miteinander kämpfen, die eine getötet und von der Siegerin mit einem grünen Blatte wieder belebt wird. Mit diesem Blatte beginnt auch Sosruko seine Geliebte zu reiben, erweckt sie zum Leben und heiratet sie. Hiermit schliesst die Erzählung. — Miller erwähnt in seinem Buche noch zwei kaukasische Versionen. Die eine findet sich bei den Inguschen, einem Stamm der Tschetschenzen im Bez. Wladikawkas, und zeigt bessere Erhaltung, da der Mann selbst die ins Grab kriechende Schlange erschlägt; die andere, stark verderbte, stammt von den Osseten.

In dem epischen Gedicht von Michajlo Potok sucht, wie wir sahen, die treulose Frau ihren Mann auf eine andere Weise los zu werden, als in unserer Sage. Wesselofsky aber setzt in seiner erwähnten Rezension voraus, dass ursprünglich in dem russischen Gedichte das Motiv von dem angeblichen Diebstahle enthalten war. Dies Motiv nämlich kommt in dem russischen epischen Gedicht 'Sorok Kalik s Kalikeju' vor. Hier verliebt sich Wladimirs Frau in einen Pilger; da aber ihre Liebe nicht erwidert wird, steckt sie Wladimirs Becher in den Ranzen des Pilgers, der dann als überwiesener Dieb bestraft wird[1]). Dieser Pilger trägt in den verschiedenen Fassungen verschiedene Namen: Kasjan Michajlovič, Michajlo Kasjanovič, Kasjan Ofonasjevič, Michajlo Michajlovič u. a., und auch einmal Michajlo Potyk[2]). — Nach den Ausführungen W. Th. Millers über dieses Gedicht im Žurnal minist. nar. prosvěšč. Bd. 324, S. 464 ff. trug der Führer der Pilger in der ursprünglichen Redaktion den Namen Kasjan, einen bei den Russen selten vorkommenden und unpopulären Namen. Nur in einer einzigen Variante bekam er den Namen des berühmten Helden aus der Tafelrunde des Kiewer Fürsten Wladimir, Michajlo Potyk oder Potok. Er drang hier ein wahrscheinlich unter dem Einfluss der erweiterten Sage von Michajlo Potyk und seiner treulosen Gattin, in der seine Heldenbrüder aus Wladimirs Tafelrunde, Ilja Muromec, Dobrynja Nikitič, ihn, als Pilgrime verkleidet, suchen und mit Hilfe eines anderen unbenannten und unbekannten Pilgrims von überirdischer Macht den von der treulosen Frau in einen Stein verwandelten Michajlo finden und wieder beleben.

1) [Vgl. hierzu die Sage von den Jakobspilgern und der Magd im Wirtshause bei R. Köhler, Kleinere Schriften 2, 558; 3, 223f.]

2) Vgl. Sbornik Kirši Danilova. Red. P. N. Scheffer 93f. Hilferding, Onežskija byliny[2], 1, No. 72; 2, No. 96 und 173. N. S. Tichonravov i W. Th. Miller, Russkija byliny S. 255, No. 68.

Einen direkten Zusammenhang dieses epischen Gedichtes oder seiner Einleitung mit unserer Erzählung wird man kaum annehmen dürfen; eher mag wohl das charakteristische Gelübde der Ehegatten entlehnt worden sein, wie auch Gaston Paris (oben S. 141[3]) meint. Auch sonst ist, wie wir sahen, die Fassung F unserer Erzählung bei den Russen fast unbekannt.

Vereinzelt kommt das Motiv von den Schlangenblättern noch in anderen Märchen vor. So kriecht, z. B. in einer südböhmischen Version der Sage vom Vampyr als Bräutigam[1]) eine Schlange zu der wiederbelebten Geliebten, die zum Tode bereit in der Kirche kniet, heran, und gibt ihr einen Zweig mit den Worten, sie könne damit alle ihre Kinder beleben. — In einer polnischen Version des Märchens von den neidischen Schwestern (vgl. Köhler, Kl. Schriften 1, 565) aus dem Gouv. Warschau[2]) kriecht eine Schlange mit ihren Jungen in den Bottich, in dem die Mutter mit ihrem von einer Zauberin getöteten Kinde ausgesetzt wird. Als die Mutter zufällig das Junge verwundet, bringt die Schlange eine Salbe, bestreicht die Wunde, und das Junge ist sogleich gesund. Die Mutter bestreicht nun mit dieser Salbe auch die Wunde ihres Kindes, und das Kind wird lebendig. Ähnlich ist ein kleinrussisches Märchen aus dem Kuban-Gebiete bei Dykariv[3]): Die Mutter wird beschuldigt, ihr Kind getötet zu haben, weil das Messer bei ihr im Bette gefunden ist, und in den tiefsten Wald vertrieben, nachdem man ihr das Kind an die Brust gebunden, die Hände auf dem Rücken gefesselt und die Augen zugebunden hat. Im Walde kommt täglich ein Engel zu ihr geflogen und speist sie. Endlich fällt ihr die Binde von den Augen ab, und sie sieht, wie eine alte Schlange mit einem Blatte zu einer toten Schlange kriecht, sie damit reibt und so zum Leben wiedererweckt. Da ergreift sie jenes Blatt, und wie sie damit die Fesseln berührt, fallen diese ab, und wie sie das Kind berührt, erwacht es aus dem langen Schlafe. — Ebenso wird dies Märchen bei den Weissrussen[4]) im Gouv. Mogilew und bei den Grossrussen[5]) erzählt, ähnlich bei den Litauern im Gouv. Kowno[6]).

In den polnischen Märchen aus dem Kreise vom Allerleirauh bei Kolberg, Lud 8, 117, No. 45 wirft das Mädchen ein Messer nach dem zudringlichen Verehrer, trifft ihn tödlich und wird mit ihm zusammen begraben. In der Gruft sieht sie, wie zwei Raben kämpfen und einander

---

1) Národní pohádky a pověsti. — Slavia. V Praze 1878, S. 67.
2) Wisła. Miesięcznik gieograficzno-etnograficzny 8, 797 (1894).
3) Čornomorśki narodni kazky j anekdoty. Etnografičnyj Zbirnyk 2, 14f. (1896).
4) E. R. Romanov a. a. O. 3, 66.
5) A. N. Afanasjev, Narodnyja russkija skazki. Izdanie 3 (1897) 2, 14, Anmerk. No. 119a, Var.
6) M. Dowojna Sylwestrowicz, Podania żmujdzkie 1, 382f. (1894).

töten, wie dann ein dritter Rabe mit dem Schnabel ein Kraut unter dem Fenster der Gruft abreisst und damit die Vögel belebt. Ebenso erweckt darauf das Mädchen den jungen Mann vom Tode.

Auch bei den Südslaven erscheint dieses Motiv in einigen Märchen, trotzdem sie, abgesehen von der einen obenerwähnten Erzählung aus Kroatien, jene Sage von der undankbaren Gattin nicht kennen, soweit wir nach den uns bekannten Sammlungen urteilen können. In einer serbischen Fassung des Märchens von den neidischen Schwestern bei Vuk Stef. Karadžić[1]) No. 27 wird erzählt, dass der Prinz sich selbst tötet, als er seine Geliebte sterbend findet. Des Prinzen Vater träumt, dass sein Sohn und Schwiegertochter tot sind; er soll das Gras nehmen, das er unter seinem Kopfkissen findet, an jenen Ort eilen, die Wunde des Sohnes bestreichen, so dass der Saft des Grases in die Wunde dringt, dann auch das Herz der Schwiegertochter damit bestreichen und dreimal sagen: „Steht auf, Unglückliche und Glückliche, wenn Gott will!“ Der Kaiser erwacht, findet wirklich ein Kraut, gelb wie die Ginsterblüte, und erweckt damit beide zum Leben. — Ein bulgarisches Märchen aus der Gegend von Bitolj in Macedonien[2]) beginnt mit einem Motive der Placidus-Eustachius-Sage. Ein Mädchen will lieber in der Jugend leiden als im Alter[3]); sie kommt in einen kaiserlichen Garten, und hier geschieht dasselbe wie in der ebenerwähnten polnischen Erzählung bei Kolberg Lud 8, No. 45: Die Jungfrau wird mit dem Prinzen begraben und erweckt diesen mit dem Halme, den eine Schlange zu ihrem von dem Mädchen getöteten Jungen bringt. Sie lebt dann mit dem Prinzen noch neun Monate im Grabe, bis das Geschrei ihres neugeborenen Kindes die Aufmerksamkeit eines Schafhirten erregt.

Dass das Motiv von den Schlangenblättern aus der Fassung der Sage von der undankbaren Gattin in diese sonst davon verschiedenen Märchen eingedrungen ist, scheint noch dadurch bestätigt zu werden, dass wir vielfach dieselbe Szene in der Gruft finden. Doch könnte diese Gleichheit auch auf einem verbreiteten Aberglauben beruhen. So z. B. hat nach der Überzeugung der Wotjaken das Sedum Telephium die Kraft, getötete Schlangen zu beleben und den Menschen die Geschlechtskraft wiederzubringen. Das echte Sedum sieht man aber nicht, sondern, um es zu erlangen, muss man ein ganzes Nest Schlangen aufsuchen und eine töten; dann bringen die Schlangen diese Pflanze, bestreichen damit die getötete und beleben sie. Auch in der russischen Volksmedizin heisst das Wasser, welches durch die Blätter des Sedum durchfliesst, ‘Lebenswasser’.[4]) —

1) Srpske narodne pripovijetke i zagonetke. Državno izdańe. Belgrad 1897. S. 114f.
2) Sbornik ot blgarski narodni umotvorenija. Sâbral K. A. Šapkarev. Sofia. 8—9, 300f.
3) [Vgl. R. Köhler, Kl. Schriften 2, 254.]
4) Vgl. Gr. Potanin im Etnogr. Obozr. Bd. 46 (1900), S. 35, Anm.

Andererseits wird nicht selten von Heilungen mit Hilfe der Schlangen durch ein Kraut, Wasser und ähnliches erzählt. Vgl. Benfey, Pantschatantra 1, 193ff., § 71.

Endlich sei mir noch erlaubt, einige Märchen zu erwähnen, die freilich nicht in den Kreis der undankbaren Gattin gehören, aber durch die Erzählung von der Belebung der gestorbenen Geliebten oder Braut für die Verbreitung dieses besonders für die Fassung F so charakterischen Motivs, wie ich glaube, nicht ohne Interesse sind.

An das oben S. 402 erwähnte polnische Märchen aus Ropczyce (p^6), das uns noch in mannigfachen Variationen begegnet, gemahnt eine andere polnische Erzählung[1]) von der grossen Liebe zweier Schulkinder, einer reichen Kaufmannstochter und eines armen Tischlersohnes. Der Jüngling muss den Wanderstab ergreifen, das Mädchen stirbt aus Liebesgram, ohne zu einer anderen Heirat gezwungen worden zu sein. Der Jüngling sieht, während er in einem Walde ausruht, viele kleine Eidechsen herumlaufen und erschlägt sie. Wie nach einer Weile die alte Eidechse kommt und ihre toten Jungen erblickt, läuft sie weg und kehrt bald mit einem Kraut zurück, mit dem sie die Jungen lebendig macht. Der Jüngling ergreift das Kraut, macht als Arzt einen reichen Herrn wieder lebendig, kehrt nach Hause zurück, wo er die Geliebte im Sarge erblickt, usw. Die Heirat kommt alsbald zustande, da der Kaufmann seine Härte gegen seine Tochter und deren Geliebten längst bereut hat. — Auch in der polnischen Version aus dem Fürstentum Teschen[2]) stirbt die Prinzessin aus Sehnsucht, als ihr Geliebter, ein Totengräberssohn, in die Welt ziehen muss. Als er zurückkehrt, lässt er sich ihr Grab zeigen, gräbt es in der Nacht heimlich auf und erweckt seine geliebte Emilie wieder; auf welche Weise, hat der Erzähler freilich zu erwähnen vergessen.

Anders wird diese Geschichte bei den Kleinrussen (in einer nicht bestimmten Gegend) erzählt[3]). Das Liebespaar wird getrennt, nicht weil der hochgestellte Vater des Mädchens es will, sondern weil der Liebhaber seiner Soldatenpflicht nachkommen muss. Wie dieser allzulange ausbleibt, reicht Milka einem anderen Freier ihre Hand, und die Hochzeit wird bereits bestimmt, da kehrt plötzlich ihr Franio heim. Als er ihr den Verlobungsring entgegenhält, sinkt Milka vor grossem Schmerz tot nieder. Aber Franio hat auf seiner Rückkehr von zwei Störchen, deren Zwist er schlichtete, ein Zauberschwert und Lebenswasser erhalten; mit dem ersteren besiegt er seinen Nebenbuhler, mit dem anderen ruft er die Braut ins

---

1) Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne 6, 2, 176, No. 4 (W Krakowie 1903).

2) L. Malinowski, Powieści ludu polskiego na Śląsku 1 (Mater. antropol.-archeol. 4), S. 10f.

3) Ks. Sadok Barącz Bajki, frazki, podania .. na Rusi. 2 wyd. (Lwów 1886), S. 10f.

Leben zurück. Nun folgt eine stark abgeschwächte Wiedergabe der Legende von Placidus-Eustachius[1]), in der das Motiv von den Kindern ganz vergessen ist. Zum Schluss findet Franio seine Frau wieder, tritt in die Dienste des Herrn, der jene losgekauft und geheiratet hatte, und vereinigt sich nach dem Tode dieses Herrn wieder mit seiner Frau, die ihm ein reiches Erbe zubringt.

Wieder anders lautet das Märchen in Mähren. In der einen Version[2]) liebt der Sohn eines armen Tuchmachers die Tochter eines reichen Kaufmannes und zieht in die Fremde. Das Mädchen muss sich mit einem anderen Bewerber verloben; bei der Verlobungsfeier erblickt sie ihren ersten Geliebten, der gerade heimkehrt, und sinkt leblos nieder. Als sie begraben ist, wird der Jüngling unablässig von dem Gedanken gequält, sie sei nicht tot, er müsse sie ausgraben; er bittet zu Gott, ihn von diesem Gedanken zu befreien, doch umsonst. So gräbt er sie heimlich aus (sie war wirklich nur scheintot), trägt sie in sein Zimmer und lässt sich dorthin Essen bringen. Als sie dann ‘etwas zu sich kommt’, schneidet er ihr die Haare ab, besorgt ihr Männerkleider, gibt sie als seinen Schulkameraden aus und zieht mit ihr davon. Nach einem Jahre kehrt er zurück und fragt in Gegenwart ihrer Eltern den vormaligen Bräutigam, ob nicht ein Baum, den der Gärtner hinauswirft, den aber ein anderer wieder einsetzt und pflegt, diesem anderen gehöre. — Die zweite Version[3]) ist ausführlicher. Hier zeigt sich die Liebe einer reichen Kaufmannstochter zu einem Tagelöhnerssohne in der Weise, dass das Mädchen sich des armen Knaben annimmt, für seine Erziehung und Schulbildung sorgt und ihn zur weiteren Vervollkommnung in die Welt schickt. Ähnlich wie in p^5 wird der Knabe Organist, doch nur bei einem einfachen Pfarrer. Einem wiederholten Traum folgend, kehrt er nach Hause zurück; unerkannt wird er von jenem Kaufmanne zur Hochzeit seiner Tochter eingeladen, er lässt bei der Tafel den Ring, den er von dem Mädchen zum Andenken bekommen hatte, in das Glas der Braut fallen. Diese sinkt bei dessen Anblick in tiefe Ohnmacht, und statt der Hochzeit findet nun ein Begräbnis statt. Der Organist hat schon vorher das Haus und den Ort verlassen und ist zu seinem Pfarrer zurückgekehrt. Nach einem Jahre träumt er wieder, er solle nach Hause zurückkehren. Er wandert heim, kehrt bei seinen Eltern ein und erfährt dort erst vom Tode der Kaufmannstochter. Er lässt sich ihre Gruft öffnen, hebt den Deckel vom Sarge, haucht dreimal auf die Tote; da öffnet sie die Augen und erwacht zum Leben. Der Erzähler erklärt, dass sie nicht tot, sondern bloss in tiefer Ohnmacht war. Der Schluss gleicht dem der vorhergehenden Erzählung.

---

1) [Vgl. Oesterley zu Gesta Romanorum Cap. 110. R. Köhler, Kl. Schriften 2, 253[1].]
2) Kulda, Moravské národní pohádky a pověstia 3, 239, No. 32.
3) Kulda, ebenda 4, 163f., No. 11.

Auch in Kroatien ist eine nahe verwandte Erzählung aufgezeichnet[1]). Die getrennten Liebenden stehen im brieflichen Verkehr, und das Mädchen selbst ladet den Geliebten zu seiner Hochzeit ein. Dieser wohnt dem Begräbnis der Braut bei, das nach seinen Vorschriften vor sich geht. Dann hebt er die Jungfrau aus dem Sarge, bekreuzt sie und schneidet ihr Kleid mit einem Winzermesser von oben an auf. Als sie sich zu regen beginnt, geht er in die Kirche, nimmt vom Hochaltar zwei Leuchter, dann geht er hinter den Altar und kehrt wieder zum Sarge zurück. Dort zündet er auf beiden Seiten eine Kerze an und beginnt zu beten; da kniet das Mädchen vor ihm nieder, beide beten, treten vor den Hochaltar, gehen darauf hinaus und schliessen die Gruft. Beide kehren in das Haus seines Vaters zurück und feiern dort ihre Hochzeit.

All diese in verschiedenen Gegenden aufgezeichneten slavischen Erzählungen stammen offenbar aus einer noch zu ermittelnden westeuropäischen Vorlage ab, welche dem grossen Kreise angehört, den F. Liebrecht in seiner Abhandlung 'Die Toten von Lustnau' (Zur Volkskunde 1879, S. 59ff.) untersucht hat.[2])

Prag.

Aus alten Novellen und Legenden.

Von **Pietro Toldo.**

1. Die Geschichte von dem im Speckschranke versteckten Priester.

Der Zweck der mittelalterlichen Fableaux[3]) besteht, wie bereits öfter bemerkt wurde, darin, das Gelächter eines nicht sehr anspruchsvollen und in seinem Kunstgeschmacke ziemlich ungebildeten Publikums hervorzurufen. Deshalb werden besonders eheliche Unfälle ins Lächerliche gezogen. Ein Eifersüchtiger oder ein Tropf, der zu sagen scheint: 'Mich sollen sie nicht betrügen' oder der sich auf die Treue seiner Frau verlässt und dann frech getäuscht wird, ohne etwas zu merken oder das zu sehen, was alle sehen, bot damals so gut wie heut Stoff zu Spottversen und Geschichten. Die meisten dieser Fableaux handeln also von dem Streite zwischen Mann und Frau, in dem gewöhnlich der erstere die rohe Gewalt und die andere den aufgeweckten Verstand vertritt, der die natürliche Schwäche unterstützt. Mit den gehörigen Unterschieden ist es der Kampf

1) Plohl-Herdvigov, Hrvat. nar. pjesme i pripov. 1, 141, No. 28.

2) [Über diese Erzählung von der wiedererwachten Scheintoten denke ich demnächst einiges neue Material mitzuteilen. — J. B.]

3) A. de Montaiglon et G. Raynaud, Recueil des fabliaux des 13. et 14. siècles. 6 Bände. Paris 1872—1890.

zwischen Wolf und Fuchs im Roman de Renart. In diesem Streite lässt der Erzähler fast beständig die Frau siegen, entweder weil man infolge eines gewissen, dem Menschenherzen innewohnenden grossmütigen Gefühls gern die schlaue Schwäche über die Gewalt triumphieren sieht, oder weil der gefoppte Ehemann aus verschiedenen Gründen komischer und lächerlicher als die hintergangene Frau erscheint. Auch in der modernen Literatur reizt ein Sganarell zum Lachen, eine betrogene Gattin missfällt oder erregt unser Mitleid. Es gibt Fableaux, wie z. B. 'La bourgeoise d'Orléans', 'Le chevalier à la robe vermeille', 'Le chevalier qui fist sa femme confesse', 'La saineresse', 'Le pliçon', 'Les braies au cordelier', in denen sich die Verfasser, sozusagen, vornehmen zu zeigen, auf wieviel recht verschiedene Weisen eine Frau ihren Mann betrügen kann; der Nachklang solcher Listen dauert in der Literatur lange fort und erheitert bei Molière den Hof Ludwigs XIV.

Doch nicht immer verläuft die Sache ebenso. Bisweilen versäumt die Frau (Quandoque bonus dormitat Homerus), sich durch die nötigen Vorsichtsmassregeln zu schützen, oder sie hat den Wunsch, dem Liebhaber einen Streich zu spielen. In solchen Fällen erhält der unglückliche Mann schliesslich wieder die Oberhand zur besonderen Genugtuung derer, die in der Ehe den Triumph des Rechts wünschen.

Selbst die Liebhaber in diesen Erzählungen sind nicht immer auf Rosen gebettet. Im 'Cuvier', in den 'Deux changeors', in 'Aloul', im Abenteuer 'De la dame qui se venja du chevalier' schwitzen die Unglücklichen vor Angst und verwünschen gleich Manzonis Griso die verrückte Beschäftigung, den Weibern nachzulaufen. Wenn der Ehemann im anstossenden Gemach seine drohende Stimme hören lässt oder gebieterisch an die Tür pocht, so verlieren diese 'Galants' plötzlich den Kopf, verkriechen sich, machen sich ganz klein und suchen angstvoll einen Backtrog, einen Speiseschrank, eine Kiste oder Badewanne, um sich darin zu verbergen. Die Mitschuldige dagegen beobachtet, ihrer Sache sicher, verächtlich-mitleidig lächelnd das Entsetzen und die Angst des starken Geschlechts. In der Farce Guillebert, die den Stoff der 'Braies au cordelier' behandelt (Viollet-le-Duc, Ancien théâtre fr. 1, 305), zittert der Mönch, der sich neben der Schönen niederlegt, vor dem Argwohn des Mannes:

Au moins y a-il point de fraulde?
Je crains la touche, sur mon âme.

Die Frau ärgert sich über solche Feigheit:

Pas n'estes digne d'avoir dame,
Puisque vous estes si paoureux.

Und bei der Ankunft des Gatten freut sich die Schelmin, die Angst des Buhlen zu vergrössern:

Muchez-vous tost en quelque lieu!
S'il vous trouve, vous estes frit.

Doch kann sich der Liebhaber, wie in anderen derartigen Erzählungen, auf die Schlauheit seiner Schönen verlassen. Ohne sich durch den Augenschein ihrer Schuld oder die Drohungen des argwöhnischen Gatten einschüchtern zu lassen, findet sie plötzlich durch einen sinnreichen Einfall das Mittel, sich aus der Verlegenheit zu ziehen. Die eine verdeckt mit einem Tuche dem Manne die Augen[1]), jene redet ihm ein, er habe geträumt[2]), eine dritte erfindet irgend ein Blendwerk des Teufels[3]), andere ersinnen die Fabel des 'Espervier', lassen sich durch eine gefällige Nachbarin vertreten oder bringen den Ehemann dazu, dem Kloster in feierlichem Zuge die Hosen des Nebenbuhlers zurückzuerstatten.[4]) Die Hauptperson dieser Fableaux ist also immer die Frau; wenn die mittelalterlichen Schriftsteller dieser in gewisser Hinsicht viel Übles nachgesagt haben, so muss man andererseits gestehen, dass sie vor ihrem Geiste hohe Achtung hatten. Sobald die Frau sich aus dem Spiele zurückzieht, gewinnt der Ehemann wieder die Oberhand, und der Liebhaber wird verhöhnt, geprügelt, verfolgt oder unschädlich gemacht; der Ehebrecher wird seinerseits lächerlicher als der Mann selbst.

So liegt die Sache im 'Prestre qui fu mis au lardier'[5]), den Bédier[6]) an drei Stellen seines Werkes bespricht, und von dem auch ich den Leser unterhalten möchte. Bédier erblickt in diesem Fablel, wie in anderen gleichartigen, eine Satire, einen wahren Hass wider den Priester, und freut sich über solchen kräftigen Hass als ein Erwachen der Leidenschaft und Sittlichkeit: „Si outrées qu'elles puissent être, on est parfois tenté de s'en réjouir et de crier au poète: Oui, indigne-toi, fût-ce injustement, laisse là cette indifférence railleuse, satisfaite! Assez de ces gaillardises complaisantes, amusées! Un peu de colère, de satire! Là du moins, il y a quelque noblesse.“ Ich glaube, in diesem Falle ist Bédier passiert, was auch anderen verdienstvollen Kritikern begegnet ist, nämlich etwas von ihrem eigenen Ich in die Auslegung des Autors eingemischt zu haben. Bisweilen, nicht immer gewinnt dieser dabei, aber die historische Wahrheit erleidet einen Verlust. Jenen 'wahren Hass' vermag ich wirklich nicht zu entdecken. Dass ein Priester, der von der Kanzel Keuschheit, Achtung vor der Familie und dem Weibe eines anderen predigt, dem Keuschheit vorgeschrieben ist, und der den anderen durch Gelehrsamkeit und Tugend voranleuchten sollte, in eine gewöhnliche Falle hineingerät und von einem beliebigen Bauern gefoppt wird, ist ein bei den Erzählern aller Zeiten sehr beliebter komischer Stoff. Dass hier auch ein bestimmter Wunsch,

1) Le pliçon (Recueil 6, No. 164).
2) Le chevalier à la robe vermeille (Rec. 3, No. 57).
3) Le prestre ki abevete (Rec. 3, No. 61).
4) Les tresces (Rec. 4, No. 94). Les braies au cordelier (Rec. 3, No. 88. 6, No. 155).
5) Montaiglon et Raynaud, Recueil 2, 24, No. 32.
6) Les fabliaux, 2e éd. 1895 p. 32. 338. 470.

die frommen Heuchler zu entlarven und zu zeigen, dass Sagen und Tun zweierlei ist, im Hintergrunde liegt, will ich nicht leugnen; in den Darstellungen der Stände der Welt wird allen viel Böses nachgesagt und die Geistlichkeit nicht geschont. Aber eine wahre Satire oder ein wirkliches Streben nach Besserung oder auch nur eine Einschärfung der geistlichen Pflichten tritt bei den Verfassern der Fableaux nicht hervor. Der Erzähler des 'Prestre au lardier' z. B. beginnt mit der Versicherung, er erzähle nicht 'per vilonnie', sondern um die Menge zum Lachen zu bringen, 'afin qu'on s'en rie', und in der leichten und gefälligen Bewegung der Strophen (es ist das einzige lyrische, gesungene Fablel, das auf uns gekommen ist) liegt soviel Heiterkeit, dass gar kein Raum für den geringsten Hass bleibt.

Mos sans vilonnie
Vous veil recorder,
Afin qu'on s'en rie,
D'un franc savetier,
Qui a nom Baillait; mès par destourbier,
Prist trop belle fame. Si l'en meschée
Qu'ele s'acointa d'un prestre joli.

Dem Dichter scheint es natürlich, dass die schöne Frau sich in den hübschen Priester verliebt; der plumpe und grobe Ehemann Baillet hatte sein Los schon am Hochzeitstage auf sich genommen. Wirklich 'les diadèmes vont sur sa tête pleuvant', wie in La Fontaines Erzählung, und der arme Mann hat nichts davon; das gewöhnliche Schicksal der Ehemänner in solchen Geschichten. Nun hatte Baillet ein dreijähriges Töchterchen, das klüger als er war. Schon früh regt sich die Bosheit in den Frauen. Die Kleine sieht, beobachtet, erzählt. Der Schuhflicker macht nun die Augen auf, und der Augenschein überzeugt ihn endlich. Was ihn am stärksten zu betrüben scheint, ist die Beobachtung, dass man in seiner Abwesenheit fröhlich isst und trinkt „des meilleurs morsiaus et le plus fort vin“. Soll der Mann von früh bis spät arbeiten und die Frau immer schmausen? Mit der alten und doch immer neuen List gibt der Mann eine Reise vor; die Frau ruft natürlich sofort den Liebhaber herbei, aber gerade beim vergnügtesten Schmausen erscheint der Hausherr vor der Tür, unerbittlich wie das Schicksal. Was die Frau tut, wird nicht gesagt. Der Priester seinerseits möchte sich auf die Flucht begeben, aber wie und wohin? Der beste Entschluss scheint, sich in einen Speiseschrank (lardier) zu verkriechen. Für einen fröhlichen Esser scheint dies der beste Zufluchtsort. Der Mann bemerkt anscheinend nichts, dann kommt ihm, nachdem er hier und dorthin geblickt hat, ein Gedanke in den Sinn. Der Speckschrank da ist alt und hindert nur im Hause, besser ists, ihn auf den Markt zu tragen und an den ersten besten zu verkaufen. Gesagt, getan. Er ruft die Nachbarn, die neue Menschenfalle wird auf einen Karren geladen und die sonderbare Ware auf den Marktplatz gebracht. Wie sich Hochwürden

drinnen befindet, lässt sich leicht denken. Doch über Verliebten und Betrunkenen waltet, wie unser Sprichwort sagt, die Vorsehung. Der Bruder des Gefangenen, gleichfalls ein Priester, stellt sich auf dem Platze ein. Der in die Enge getriebene Pechvogel bittet ihn lateinisch, damit der Mann ihn nicht verstehe, um Hilfe: „Frater, pro Deo, delibera me!" Aber Baillet errät, ganz Ohr, was er nicht versteht. Die Gelegenheit ist günstig, man muss sie am Schopfe ergreifen. Sein Schrank hat lateinisch gesprochen, darum ist er viel Geld wert; er will ihn nicht wie ein wurmstichiges Stück Hausrat weggeben, lieber schlägt er ihn in Stücke. Diese Drohung erschreckt den Priester, der sich wieder an den Bruder wendet und fortfährt:

Frater, pro Deo
Me delibera!
Reddam tam cito
Ce qu'il coustera.

Möglicherweise ist der Biedermann ein schlechter Zahler; doch der wohl mit ähnlichen Lagen vertraute Bruder lässt sich bewegen und zahlt schliesslich „vingt livres de bons parisis".

Soweit die Erzählung, aus der ich eine Moral nicht zu ziehen weiss. Wenn der gefangene Priester aus dem Schranke erlöst ist und die erste Furcht überstanden hat, wird er gleichfalls über sein Abenteuer lachen. Das verlorene Geld ist freilich zu bedauern, aber die Kirche ist reich und sorgt gut für ihre Diener. Wenn der Priester eine Lehre daraus entnimmt, so ist vielleicht die, sich künftig vorsichtiger zu benehmen, 'nisi caste, saltem caute'; von Keuschheit zu reden, kommt dem Erzähler nicht in den Sinn. Etwas ernster nimmt Étienne de Bourbon[1]) in einer ähnlichen Geschichte die Sache, aber er ist ein Geistlicher, der die Geistlichkeit vor den Nöten des irdischen Lebens und den Strafen der Höllen warnen

1) Étienne de Bourbon, Anecdotes historiques, légendes et apologues ed. Lecoy de la Marche 1877 S. 405 No. 470. Schon Bédier zitiert diese Parallele; ich halte es jedoch für nützlich, das Stück vollständig abzudrucken, um die Ähnlichkeit mit den Erzählungen zu zeigen, von denen noch gesprochen werden soll: „In dioecesi Graciopolitano accidit, testante fratre Cabrito et asserente, quod quidam sacerdos adamabat quamdam uxorem cuiusdam carpentarii archarum; quo absente cum peccaret, venit ad ostium vir. Sacerdos stupefactus archam magnam ibi paratam intravit, quam mulier clausit. Vir intrans, videns de ora vestis sacerdotis extra aliquantulum, dolum perpendit, et clave assumpta archam seravit. Applicans carrum boum et vocans vicinos ad forum ducit, ubi quidam amicus eius, sciens factum, cui mandaverat sacerdos cum occultis intersignis, quod archam emeret et eum liberaret, veniens ad forum emit archam precio viginti librarum. Ille, qui vendebat, securus de precio dicebat, quod non vendiderat, quod intus continebatur; unde, cum ad verba hic inde concurrerent qui erant in foro, ille qui vendiderat archam aperuit, et inde sacerdos confusus et derisus ab omnibus exivit. Quod audiens episcopus voluit habere de contempto, quantum alius habuerat de archa. Hoc ideo dixi, ut videant adulteri, quanta erit eis confusio, cum coram toto mundo peccata eorum denudabuntur et confundentur, et derisi ab omnibus in infernum deducentur." — Hier wenigstens begegnet uns ein moralischer Schluss. Der buhlende Priester wird beschämt, bestraft und sogar mit den Höllenstrafen bedroht.

will. Im 'Prestre au lardier' also finden wir keine Satire, keine strenge Bestrafung der Schuldigen. Auch die Ehebrecherin wird sich wohl auf listige oder freche Weise, wie aus anderen Fällen bekannt, auszureden wissen und verlangen, ihr Mann solle ihr für das dem Buhler abgelistete Geld ein schönes Geschenk kaufen; er würde ja jene Silberlinge gar nicht eingesackt haben, wenn sie ihm nicht geholfen hätte, sie zu verdienen. Und der Ehemann, der vergnügt aus seiner Schmach Gewinn zieht, ist gewiss nicht dazu angetan, 'Hass' gegen die verderbte buhlerische Geistlichkeit zu empfinden und uns mitempfinden zu lassen. Die Priester sind so reich, sie haben

. . . . les prelations,
Les rantes, les possessions,
Les grans palaffrois, les chevaux,
Les vins vieux et les vins nouveaux[1]),

dass es nicht schlimm ist, wenn ein armer Schuster eine Weile auf ihre Kosten isst und trinkt. Darin besteht die ganze Lehre der Geschichte.

Ausser dieser Frage nach der satirischen Tendenz des 'Jongleurs' haben wir noch die nach dem Ursprunge der Geschichte zu betrachten. Bédier verzeichnet nur die Fassung des Etienne de Bourbon und scheint gar nicht zu ahnen, dass dasselbe Thema andere Erzähler ausserhalb Frankreichs beschäftigt haben könnte. Nicht nur ausserhalb Frankreichs, sondern auch ausserhalb Europas hat das Fablel vom Speckschrank gelebt und lebt noch, und wir begegnen ihm in ferner und in neuer Zeit in Ostindien. Aymonier berichtet in seinen 'Textes Khmers'[2]), ohne an das mittelalterliche Fablel zu erinnern, eine ganz ähnliche Geschichte und gibt die beachtenswerte Versicherung, deren Wert ich übrigens nicht zu beurteilen vermag, dass diese Texte teilweise in ein hohes Altertum zurückreichen. Ich behaupte nicht, dass man ohne weiteres an einen indischen Ursprung glauben muss; das mag sein oder nicht sein, wir sind indes doch auf einem neuen Wege. Allerdings redet Bédier von der Möglichkeit der Märchenwanderung vom Westen nach dem Osten; da aber Asien anerkanntermassen die Heimat so vieler geistlicher und profaner Sagen und Märchen ist (und angesichts all der gedruckten, übersetzten und verglichenen Sammlungen darf man, meine ich, daran nicht zweifeln), halte ich es für richtiger, den umgekehrten Weg nicht anzunehmen, um so mehr als es sich um ein bei uns wenig verbreitetes Fablel handelt. Wie dem auch sei, der Erzähler in Saigon berichtet von einem Tischler (dem 'carpentarius' des Etienne de Bourbon), der eine ebenso schöne als treulose Frau besass. Diese buhlte mit einem Jünglinge, der sie oft in Abwesenheit ihres Mannes besuchte, immer jedoch mit der nötigen Vorsicht. Aber nicht alle Brezeln geraten dem Bäcker; an einem Un-

1) L'estat de clergé (Montaiglon et Raynaud, Recueil 2, 264).

2) Textes Khmers, Saïgon 1878, S. 11: 'Sok et Sau'.

glückstage kehrt der Tischler zu zeitig für das Liebespaar heim. In voller Hast springt der Galan aus dem Bette und flüchtet in eine Art Sänfte oder Kiste, die der wackere Gatte für einen ganz anderen Zweck hingestellt hatte. Der Mann aber sieht und merkt nichts, und die Sache würde ohne Schaden ablaufen, wenn nicht ein Freund da wäre, der die wenig sympathische Rolle des Angebers übernimmt. Dieser, der den Verlauf kennt, rät dem Tischler, der endlich selber die Augen aufmacht, jene Kiste auf den Markt zu tragen. Der Tischler tut dies; verschiedene Käufer erscheinen, aber die beiden Gevattern machen Schwierigkeiten und fordern einen Preis, der allen übermässig dünkt. Da ahnen die Verwandten des Eingesperrten die Geschichte, eilen herbei und erwerben für viele Goldstücke das Gefängnis samt dem Gefangenen. Der Tischler tröstet sich angesichts dieses Danaeregens über sein eheliches Unglück und muss zugeben, dass nicht jedes Leid nur Schaden bringt.

Die kleinen Unterschiede zwischen dem Speckschranke und der Kiste, zwischen der Meldung des Kindes und der des Freundes und insbesondere der nicht latein redende Kasten, schliessen nicht aus, dass die indische Redaktion in naher Beziehung zu den beiden französischen Erzählungen steht. An ein zufälliges Zusammentreffen glaube ich nicht, da ich auch in Lesbos eine andere derartige Geschichte finde. Lesbos liegt, sozusagen, vor den Toren von Smyrna und auf der Strasse nach Damaskus, dem berühmten Mittelpunkte arabischer Volksliteratur. Den mündlichen Traditionen Asiens und Europas bot die Heimat der Sappho einen bequemen Durchgang. Die von Georgeakis aufgezeichnete und von Pineau übersetzte Erzählung, der kein Hinweis auf Parallelen beigegeben ist, lautet mit einigen Kürzungen[1]: „À quelque distance d'une ville, il y avait une fontaine, où tout le monde se fournissait d'eau. Pour y aller, il fallait passer près de l'archevêché. Toutes les fois que la femme du papas allait à la fontaine, Monseigneur toussetait. Mais la femme du papas était aussi sage que belle; elle passait sans se retourner pour regarder. Comme cela allait très loin, la femme le confia à son mari. Celui-ci était très rusé; il permit à sa femme de répondre aux toussetements de Monseigneur. En passant donc près de l'archevêché pour aller à la fontaine, la femme du papas suivit le conseil de son mari, et toussa comme Monseigneur. Celui-ci dit alors à haute voix: 'À ce soir.' La femme inclina un peu la tête. Alors Monseigneur fit venir le papas et lui ordonna d'aller officier dans un village de son diocèse. 'À votre service!' dit le papas. Il lui baisa la main et partit." Allein der Erzbischof hat falsch gerechnet. Der Pope verabredet sich mit seiner Frau und lässt im Schlafzimmer einen grossen Koffer aufstellen unter dem Vorwande, dieser solle zu der ihm aufgetragenen Reise

1) Georgeakis et Pineau, Le folk-lore de Lesbos (Paris 1894) S. 125: 'L'oie de Monseigneur'.

dienen. Koffer, Kiste, Sänfte, Backtrog dienen alle dem in Angst Geratenden als Zuflucht; auf so unbedeutende Unterschiede darf man nicht zu viel Gewicht legen. Der Erzbischof tritt ein, die schöne Frau empfängt ihn freundlich und erhält vom Prälaten eine fette gebratene Gans zum Geschenke, an der sich das Paar in Abwesenheit des Mannes gütlich tun will. Unvermutet lässt aber der Pope seine Stimme hören, und der Erzbischof flüchtet mehr tot als lebendig in den Koffer, der sorgsam verschlossen wird. Die Frau geht ihrem Manne entgegen, umarmt ihn, freut sich über seine unvermutete Heimkehr und hält mit ihm unter vielen Liebkosungen ein auserlesenes Mahl. Der Prälat schaut durch ein Loch des Koffers zu, errät und wird wütend; aber die Furcht und das Schloss raten ihm Ruhe und Stillschweigen. Am Tage darauf lässt der Pope den Koffer unter dem Vorwande, dass er hinfort nicht mehr zur Reise nütze, auf den Marktplatz tragen und hält ihn feil. Verschiedene bieten darauf, aber die erzbischöflichen Diakone, die etwas von der Übereilung Sr. Gnaden wittern, beeilen sich, ihn zu kaufen und zahlen dem Manne nicht weniger als tausend Piaster.

Im Grunde genommen, bedeuten die Abweichungen dieser Fassung wenig. Hinweisen müssen wir jedoch auf zwei Umstände, die Verabredung zwischen Mann und Frau und den zwischen dem Vorgesetzten und dem Untergebenen begonnenen Streit von List und Gewalt. In dieser Hinsicht rückt der lesbische Schwank von den bisher betrachteten ab und nähert sich einem nicht minder interessanten Fablel, dem von 'Constant du Hamel'. Von diesem und seinen Quellen gedenke ich ausführlich in einer anderen Studie zu handeln, wobei sich zeigen wird, wie verbreitet im Orient die Geschichten von zu Fallen werdenden Kisten sind. Hier bemerke ich nur, dass Constant du Hamel ebenfalls eine schöne und kluge Frau hat, die, um ihrem Manne Elend und Leid zu ersparen, genötigt ist, einige mächtige und reiche Liebhaber im Hause zu empfangen; das Ehepaar verabredet, die Lüstlinge zu strafen und ihrer Geschenke und ihres Geldes zu berauben.

Dies Lösegeld, das uns in Baillets Geschichte noch verwerflicher und unseren Anschauungen widersprechend erscheint, legt uns eine andere Bemerkung nahe. Im Oriente betrachtet man im allgemeinen das Weib als ein blosses Werkzeug der Lust, das man kauft, verkauft und vertauscht. Ein Herr, der ein schönes Weib besitzt, kann es sehr wohl seinem Gebieter abtreten; ein Gatte, der sich betrogen glaubt oder der die Abwechselung liebt, stellt den Harem zum öffentlichen Verkauf und erneuert ihn nach seinem Vermögen. Während also die Ehemänner der französischen Erzählungen recht gemein handeln und in ihrer Rache etwas Unvollständiges und Unbestimmtes liegt, kann in der orientalischen Erzählung die gezahlte Summe als rechter und eigentlicher Schadenersatz angesehen werden. Die Frau verliert durch die Tat des Buhlers an Wert, und es ist gerecht, dass

dieser durch das Gesetz oder durch List zur Zahlung einer Summe gezwungen wird, die ihn von jeglicher Belästigung befreit. Auch die Lösung in den Geschichten Baillets und des Carpentarius lässt uns an einen orientalischen Ursprung denken, der mir nicht erwiesen, aber aus verschiedenen Gründen wahrscheinlich dünkt.

[Zu diesen lesenswerten Ausführungen des geehrten Verfassers möchte ich hinzufügen, dass der Stoff des Fablels vom Priester im Speckschrank sich einer ziemlichen Verbreitung in der Volksliteratur erfreut. Ohne auf entfernter stehende Schwänke einzugehen, führe ich an Antoine de la Sales Cent nouvelles nouvelles (1462 geschrieben) No. 73, wo der Priester sich in einen Speiseschrank (casier) voller Eier, Butter, Milch und Käse flüchtet und beim Öffnen des Schrankes einen lächerlichen und erbärmlichen Anblick darbietet, Hans Sachsens Meisterlied 'Der Münich im Keskorb' (1532. Fabeln und Schwänke hsg. von Goetze 3, 91 No. 30), das 1559 von Valentin Schumann in Prosa nacherzählt und 1598 von Jakob Ayrer dramatisiert ward, sowie eine Reihe späterer Erzählungen, die ich in meiner Ausgabe von V. Schumanns Nachtbüchlein 1893 S. 395. 416 und von Freys Gartengesellschaft 1896 S. 281 verzeichnet habe und denen ich jetzt noch anreihe: A. Meyrac, Traditions des Ardennes 1890 S. 273 (Müller im Koffer verkauft), Ch. Gaillon, Chansons populaires de l'Ain 1883 S. 219 (desgleichen), Waling Dykstra, Uit Friesland's Volksleven 2, 120 (1895): 'Een dag baas.' — Zum Fablel von Constant Duhamel, wo die Bestrafung des Ehebrechers im Einverständnis mit der treuen Frau erfolgt, vgl. H. Sachs, Der Pfaff im Federfass (Meisterlied v. Jahre 1530: Fabeln und Schwänke 3, 69 No. 21), V. Schumann, Nachtbüchlein S. 411 zu No. 47, Frey, Gartengesellschaft S. 286, Euphorion 7, 225 usw.

In betreff der orientalischen Herkunft des erstgenannten Fablels bekenne ich mich als Skeptiker, ohne die Möglichkeit leugnen zu wollen. Das Vorkommen der Geschichte im heutigen Orient genügt jedenfalls nicht, diese Annahme zu begründen, da wir genug sichere Fälle kennen, in denen europäische Erzählungsstoffe nach Asien, im besonderen nach Indien gewandert sind; vgl. z. B. oben 7, 96 und 320f. — J. Bolte.]

2. Das vom lieben Gott geschenkte Geld und der geliehene Mantel.

Nicht weniger interessant als das eben betrachtete Fablel ist die 'Farce nouvelle, très bonne et fort joyeuse des deux savetiers à trois personnages, c'est à savoir: Le Pauvre, le Riche, le Juge'.[1]) Der Arme, seines Zeichens ein Schuhflicker, tritt auf die Bühne, ein Lied jener Zeit singend:

1) Fournier, Le théâtre français avant la renaissance 1872 S. 210—215. Vgl. die Brüder Parfait, Hist. du théâtre français vol. 11 und meine 'Études sur le théâtre comique français du moyen âge' (Studj di filologia romanza 9, 11 und 199). R. Köhler, Orient und Occident 1861, 438 [= Kl. Schriften 1, 490f.] verweist nach Dunlop-Liebrecht, Geschichte der Prosadichtungen S. 271 auf zwei Behandlungen desselben Stoffes, die 20. Novelle des Sabbadino dell' Arienti (Le Porretane) und die 18. Timonedas (Patrañuelo) und stellt sie den Schwänken Nasr-Eddin-Hodjas zur Seite, von denen wir noch sprechen werden. Dem berühmten Stoffvergleicher entging die französische Farce und die hier nachgewiesene lesbische Erzählung; auch Basset erwähnt in seinen Anmerkungen zu den 'Fourberies de Si Djeh'a' nur zwei Parallelen, ein Volksmärchen aus Poitou (Revue des trad. pop. 6, 143) und Grimms KHM. 7. Mir schien es nützlich, die 'Farce des deux savetiers' den bereits bekannten Fassungen als eine neue und wichtige Gestaltung beizufügen.

Hay avant Jehan de Nivelle,
Jehan de Nivelle a deux trousseaux,
Le Roy n'en a pas de si beaux,
Mais il n'y a point de semelle,
Hay avant Jehan de Nivelle.

Der Reiche: Voici chose non pareille,
De quoy j'ouys oncques parler;
Car je voy mon voisin chanter
Toute jour, et si n'a que frire . . .

und der Reiche wundert sich, dass man so fröhlich sein könne, ohne einen Heller in der Tasche zu haben. Die Situation ist nahezu die des 'Savetier Blondeau, qui ne fut oncq en sa vie mélancholié'[1]), ausser da er einen Schatz fand, der ihn 'en la plus grande peine du monde' versetzte, dessen er sich aber rasch entledigte, indem er ihn in den Fluss warf. In La Fontaines Dichtung 'Le savetier et le financier' [die durch Hagedorns freie Bearbeitung 'Johann der muntre Seifensieder' in Deutschland eingebürgert ward] ist derselbe Stoff, jedoch mit höherer Kunst behandelt.[2]) Dass man ohne Geld glücklich sein kann, wird man bis zu einem gewissen Punkte zugeben; aber dass das elende Metall ein so arger Feind ist, dass man es zurückweisen oder wegwerfen muss, wie die beiden Schuhflicker bei Des Periers und La Fontaine tun, scheint mir eine starke Übertreibung.[3]) Hierin freue ich mich mit einem dritten Schuster, der Haupt-

1) B. des Périers, Les joyeux devis No. 19. [Toldo, La novella francese 1895 S. 139.]

2) [Schon Aristoteles in seinen Χρεῖαι erzählt Gleiches von dem Dichter Anakreon und dem Tyrannen Polykrates (Opera 4, 336 ed. Didot nach Stobaeus, Florilegium 3, 185. 190 ed. Meineke). Vgl. über andere Fassungen dieses Schwankes Oesterley zu Kirchhofs Wendunmut 2, 137; Crane zu Jacques de Vitry, Exempla 1890 No. 66; Hist. litt. de France 28, 200 (Wilham de Wadington 5178. Libro de los exemplos 294); Moland zu La Fontaine, Fables 8, 2; Michel, Heinr. Knaust 1903 S. 230. 318; ferner Ztschr. f. vgl. Litgesch. 9, 134; Ztschr. f. d. dtsch. Unterr. 11, 301. H. Sachs, Fabeln 1, 426 No. 154. Triller, Fabeln 1740 No. 43. Ztschr. f. dtsch. Phil. 24, 329 (Brinzing 1677). Abr. a S. Clara, Etwas für alle 2, 746 (1711). Langius, Democritus ridens 1689 S. 194. Aurbacher, Ein Volksbüchlein[3] 1, 87. Meffret, Hortulus reginae 1487. Bernardinus, Opera 3, 176 (1591). Casalicchio, L'utile col dolce 2, No. 80. Giambattista Basile 3, 93 (aus Lecce). Braga, Contos trad. do povo portuguez 1883 1, 202 No. 102. Νεοελληνικὰ Ἀνάλεκτα 2, 13 No. 7. Chrzanowski, Rej 1894 S. 367 usw.]

3) Der Kaiser Sigismund, von dem Aeneas Sylvius Piccolomini im 4. Buche seines Werkes 'In Antonii Panormitae de dictis ac factis Alphonsi Arragonum regis commentaria' (Opera 1551 S. 493) redet, scheint mir vernünftiger. Auch ihm raubt der Schatz den ruhigen Schlaf, aber er ist wenigstens so verständig, ihn unter seine Hofleute zu verteilen. „Imperator confestim aperta archa inter eos, qui advenerant, pecunia distributa 'Ite', inquit, 'secure tranquilleque nobis dormire liceat; nam quod mihi somnum ademerat, vobiscum exit'." Für den Savetier der beiden französischen Erzähler vermag ich keine andere Parallele als den Fischer in 1001 Nacht (Französische Übersetzung von Mardrus 9, 251—270; deutsche von Henning 14, 108—149. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes 6, 18) zu finden. Dieser bettelarme Fischer Khalife besitzt endlich 100 Dinare (vgl. die 'cent écus' bei La Fontaine). Er ging wieder in die elende Hütte, die er bewohnte . . . und als die Nacht herankam, ward er sehr ängstlich wegen all des Geldes, das er besass, und sprach bei sich, bevor er sich zum Schlafe auf seiner Strohmatte

figur der französischen Farce, übereinzustimmen. Dieser preist allerdings seine Armut; aber als der Reiche ihm verheisst, er solle von Gott eine hübsche Sparbüchse voll Geld empfangen, lässt er sich rasch überzeugen und eilt in die Kirche, um 'des escus cent, sans plus ne moins' zu empfangen. Der Reiche antwortet, hinter dem Altar verborgen, im Namen Gottes auf das Gebet des Armen und sucht ihn vergebens zu einer geringeren Forderung zu bewegen. Der Schuster bleibt hartnäckig dabei, der liebe Gott solle ihm volle hundert Taler geben, und der Reiche lässt sie endlich wie einen Himmelssegen von oben herabregnen.[1]) Bald darauf naht der Herr dem Armen, um von ihm die Rückgabe des Geldes zu verlangen. Wohl begreift der gute Schuster, dass es sich um einen Scherz handele, der seine Selbstlosigkeit auf die Probe stellen soll, aber er will nichts begreifen: Gott hat ihm all diese blanken Geldstücke geschenkt, und ihm allein ist er Rechenschaft schuldig.

An diesen ersten Teil schliesst sich ein zweiter, der einzige, der bei Sabadino degli Arienti und Juan Timoneda vorhanden ist, so dass man annehmen kann, der französische Dichter habe zwei verschiedene Volksschwänke miteinander verbunden.[2]) Der Reiche wird nach verschiedenen

---

niederlegte: 'O Kalife, jedermann im Stadtviertel weiss, dass du ein armer Mann bist, ein unglücklicher Fischer ohne jegliches Vermögen. Jetzt bist du Besitzer von hundert Goldstücken geworden, die Leute werden es erfahren, und endlich wird es der Kalif Harun Al-Raschid gleichfalls erfahren. Alle werden sich an dich drängen, Arme und Reiche werden dir mit List und Gewalt den Schatz zu entreissen suchen.' Der Unglückliche weiss nicht mehr, zu welchem Mittel er greifen soll. In gesteigerter Erregung hört er schon die Schergen des Fürsten die Treppe heraufkommen, um ihn in den Kerker zu schleppen und ihm durch Rutenhiebe das Bekenntnis zu entlocken, woher er das Geld hat. Nach einigem Nachdenken überzeugt sich Kalife endlich, es sei am besten, seine Haut gegen Schläge abzuhärten, damit keine Marter ihm sein Geheimnis entreissen kann. Nachdem er sich selber tüchtig geprügelt und seinen festen Entschluss gefasst hat, hofft er endlich schlafen zu können, aber ach, das Gold vertreibt den Schlaf. Aus Furcht vor Dieben mag er kein Auge zutun, so sehr ängstigt er sich wegen seines neuen Vermögens. Am Morgen wird's noch schlimmer. Was wird während seiner Abwesenheit mit seinen Dinaren geschehen? 'Wenn ich sie in meiner Wohnung lasse, werden sie sicher gestohlen; wenn ich sie mir im Gürtel um den Leib binde, werden sie von irgend einem Spitzbuben bemerkt.' Doch wirft Kalif nicht fort, 'was uns täglich Leiden schafft', sondern er verliert es und gibt es, nachdem er es wiedererhalten, auf einmal weg.

1) [Solche Neckereien eines gläubigen Beters durch einen hinter dem Altar verborgenen Schalk sind ein häufiges Schwankmotiv; vgl. Bolte zu Schumanns Nachtbüchlein 1893 No. 42 und zu Freys Gartengesellschaft 1896 S. 284. Ferner Warnke, Quellen der Marie de France 1900 S. 42. Revue des trad. pop. 7, 444. Fulano, Cuentos y chascarillos andaluces 1896 S. 189. Balladoro, Folk-lore veronese, novelline 1900 S. 195. Wallonia 5, 184. Köhler, Kl. Schr. 1, 210. Blätter f. pomm. Volksk. 10, 22. Mont en Cock, Vlaamsche Vertelsels 1898 S. 161f. 442. H. Kruse, Seegeschichten 2, 171 (1889). Kristensen, Kirketjeneste 1899 S. 210. Skattegraveren 1, 213f. Fortier, Louisiana folk-tales 1895 S. 82 No. 21.]

2) Natürlich konnte sich Köhler, dem die Farce nicht gegenwärtig war, sich nur mit dem zweiten Teile beschäftigen. Ich erinnere daran, dass in No. 20 der 'Porretane' erzählt wird, wie „Messer Lorenzo Spazza cavaliere Araldi se fa convenire denansi al pretore da uno notaro, il qual è dimostrato non esser in bono sentimento.“ Der Notar hat ihm mehrfach Geld geliehen. Messer Lorenzo Spazza schwört, um ihn zu äffen, er werde dies

Versuchen unruhig und zitiert seinen Widersacher vor den Prevost. Der Schuster weigert sich nicht, sondern bemerkt nur, der Richter könnte sich ärgern, wenn er sich in so übler Kleidung zeige. Der Reiche leiht ihm einen Rock (robe) und führt ihn mit zum Gerichtshofe. Hier verläuft die Sache indes für den Gläubiger schlecht. Der Arme erzählt die Tatsache ohne Ausschmückung, wie sie ist, und da der Reiche behauptet, er habe ihm an Stelle Gottes das Geld gegeben, entscheidet der Prevost:

Va dire à Dieu qui te les rende,
Puisque les a donnez pour luy!

Und auch der Rock wird endlich dem Schuster zugesprochen. Wer sich nun aber über den Prevost wundern sollte, der einem reichen Herrn zu Gunsten eines Armen Unrecht gibt, der lese die Verwünschungen des Reichen:

Que le diable y ait part,
Au juge et au savetier
Et à la femme et au jugier!

und er wird erkennen, dass hinter der vorgeblichen Gerechtigkeit nichts als eine Schürzenfrage steckt. Der Schuster hat eine hübsche Frau!

Denselben Schwank finden wir vollständig und auch in vielen Einzelheiten ähnlich bei einem orientalischen Erzähler[1]) wieder, der zur Zeit Tamerlans oder gegen Ende des 14. Jahrhunderts schrieb, also als die französische Farce noch nicht verfasst war. Man beachte, dass andere Untersuchungen dem orientalischen Originale eine noch frühere Entstehung zuschreiben.

Eines Tages ging der Hodja in Ak-Chéhir spazieren. 'Allmächtiger Gott', rief er, 'gib mir tausend Goldstücke! Weniger nehme ich nicht.' Ein Jude stand in der Nähe, als er dies Gebet sprach. Um zu sehen, was geschehen würde, tut er 999 Goldstücke in eine Börse und wirft sie in die Kaminöffnung des Hodja. Dieser bemerkt einen Beutel auf dem

---

nicht zurückgeben, und hält ihn hin. Der Notar verklagt ihn, Messer Spazza aber erscheint nicht, weil er zu ärmlich gekleidet sei: 'Wenn ich nur einen ordentlichen Mantel hätte, so würde ich wahrlich hinkommen.' — 'Deswegen sollt Ihr nicht zu Hause bleiben', sagt der Notar, 'ich will Euch einen hübschen, guten schwarzbraunen Mantel leihen.' Und so geschieht's. Aber vor Gericht wechselt Messer Spazza seine Rolle und gibt seinen Gegner für verrückt aus. 'Und wenn Euer Gestrengen', sagt er zum Richter, 'ihn fragen würde, wem dieser Mantel gehört, den ich anhabe, dann würde er ohne Umstände sagen, es sei seiner.' Der Richter lässt sich überzeugen, und der Gläubiger verliert, wenigstens für den Augenblick, Gold und Mantel. Bekanntlich ward Arienti um 1450 geboren, und seine 'Porretane' erblickten 1483 zu Bologna das Licht der Welt. Der 'Patrañuelo' ward 1576 zu Alcala veröffentlicht; die 18. Novelle wiederholt ungefähr die Geschichte des italienischen Novellisten.

1) Les plaisanteries de Nasr-Eddin-Hodja, traduites du turc par Decourdemanche, Paris 1876 S. 46: 'Un juif adroitement dépouillé'. Dieselbe Erzählung erscheint auch in den 'Fourberies de Si Djeh'a, contes kabyles, trad. par Mouliéras', Paris 1892 S. 93 mit den vergleichenden Anmerkungen von Basset S. 31. [Stumme, Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis 1898 S. 176 No. 10: 'Dschuha und der Jude'.]

Boden. 'Herr', ruft er, 'du hast mein Gebet erhört.' Er öffnet die Börse, zählt die Goldstücke und findet, dass eins fehlt. 'Der mir diese gab', sagt er, 'wird mir auch das letzte geben; ich nehme sie an.' Bei diesen Worten springt der Jude auf und pocht an die Tür des Hodja: 'Sei gegrüsst, Hodja, gib mir gefälligst diese Geldstücke, die mir gehören!' — 'Kaufmann, bist du verrückt geworden. Ich richtete an Gott, den Allgütigen, ein Gebet; dieser hat mich erhört. Wie können diese Geldstücke dir gehören?' — 'Bei meiner Seele, möge dies nur ein Scherz sein, so wahr ich mir einen solchen mit dir gemacht habe!' — 'Ich weiss nicht, von welchem Scherz du redest.' — 'Ich tat es, weil ich dich sagen hörte, du würdest kein Stück weniger nehmen.' — 'Aber ich sagte dann, dass ich sie nähme.' — 'Gehen wir denn zum Richter!' — 'Ich will nicht zu Fuss hingehen.' Darauf führt ihm der Jude einen Maulesel vor. 'Ich muss auch einen Pelz auf dem Rücken haben.' Der Jude leiht ihm auch einen Pelz. Sie kommen nun zum Gerichtssaal des Kadi. Dieser fragt sie, was sie herführe. 'Dieser Mann', sagt der Jude, 'hat mein Geld genommen und weigert sich, es mir wiederzugeben.' — 'Was hast du darauf zu erwidern?' fragt der Kadi den Hodja. 'Herr, ich bat den allwahrhaftigen Gott um tausend Goldstücke, und er erhörte mein Gebet; als ich aber die Stücke zählte, fand ich eins weniger; trotzdem unterliess ich nicht sie anzunehmen, Herr. Jetzt verlangt dieser Jude nicht nur sie als sein Eigentum von mir, sondern auch den Pelz, den ich auf dem Rücken trage, und das Maultier, auf dem ich hergekommen bin.' — 'Herr, die gehören mir auch', ruft darauf der Jude. 'Geh zum Teufel, Jude', schreit der Kadi, und ungesäumt jagt man ihn mit Stockschlägen aus dem Saale. Der Hodja dagegen zog ruhig mit dem Pelze und dem Maultiere heim.

Die Rechtsentscheidung ist sicher türkischer und die unbefugte Aneignung bedeutender. Ich mache auch darauf aufmerksam, dass in der Geschichte die kleine Szene fehlt, die in der französischen Farce voraufgeht und ihr eine gewisse Anmut verleiht. Der orientalische Schelm bittet seinen Gott plötzlich um Geld, der französische Schuster dagegen verlangt nichts, sondern begnügt sich mit seinen Lumpen und seinem Häuschen; und wenn der Reiche ihm, um ihn zu necken, Grillen in den Kopf setzt, so tut er damit unrecht und erhält nachher eine gerechte Strafe. Jedenfalls ermangelt das fehlende Geldstück in dem Schwanke vom Nasr-Eddin-Hodja nicht der komischen Wirkung, und der französische Autor tat Unrecht, diesen Zug auszulassen, falls ihm die Volksüberlieferung die Erzählung in dieser Form zutrug.

Den von Basset nachgewiesenen neueren Parallelen reihe ich einen zweiten Schwank aus dem schon oben erwähnten 'Folklore de Lesbos'[1])

1) Georgeakis et Pineau, Le folklore de Lesbos S. 111: 'Le juif et le chrétien.' [= Revue des trad. pop. 8, 323.]

an, der meiner Meinung nach den Übergang von Asien nach Europa bestätigt. Um seine nahe Verwandtschaft mit der asiatischen Fassung zu zeigen, gebe ich ihn fast vollständig wieder.

Es war einmal ein Jude und ein Christ, die im selben Haus wohnten. Jener war ebenso reich wie dieser arm. Alle Morgen, wenn er aufstand, betete der Christ zu Gott, er möge ihm 10 000 Piaster geben, und sagte: 'Lieber Gott, wenn einer zu viel oder zu wenig dabei ist, so nehme ich nichts an.' Als der Jude den Christen um genau 10 000 Piaster bitten hörte, wollte er ihn auf die Probe stellen. Als nun am Abend der Christ zu Bett gegangen war, legte der Jude 5000 Piaster vor seine Tür. Am anderen Morgen sah der Christ das Geld, hob es auf, dankte Gott und verliess das Haus, um an seine Arbeit zu gehen. Am Abend sprach der Jude zu ihm: 'Ich höre dich alle Morgen Gott um Geld bitten; hat er's dir gesandt?' — 'Ja, und ich habe ihm dafür gedankt.' — 'Wieviel denn?' — '5000 Piaster.' — 'Hast du sie angenommen?' — 'Ja'. — 'Aber du sagtest doch, du würdest keine Summe über oder unter 10 000 nehmen!' — 'Gott, der mir 5000 Piaster gegeben hat, wird mir wohl die anderen 5000 senden.'

Bis hierher tritt kein Unterschied von der vorigen Erzählung hervor. Doch hält es der lesbische Erzähler für angemessen, neue komische Züge anzubringen, die erklären sollen, auf welche Weise der Christ weitere 5000 Piaster zusammenzubringen vermag. Um den Gegner in Gefahr zu stürzen, versöhnt sich der Jude zum Schein mit ihm und rät ihm verschiedenes zu tun, was ihm zum Schaden ausschlagen muss. Der Christ weigert sich nicht, weil sein Ratgeber ihn mit Goldstücken belohnt. Aus verschiedenen Unternehmungen (Ohrfeigen einer angesehenen Person, Besudeln einer Moschee usw.) geht der listige Geselle heil, geehrt und immer reicher hervor. Da bricht der Jude in volle Wut aus und will den Christen vor Gericht laden. Der Christ sagt zum Juden: 'Du bist reich und wohlgekleidet, während ich arm und ganz zerlumpt bin; wer soll da glauben, dass ich in unserem Handel Recht habe?' Da gab der Jude seinem Gegner einen seiner Überröcke, dann rief er ihn vor den Richterstuhl. Er berichtete dem Kadi die Beleidigung, die der Christ dem Aga angetan, und was er in der Moschee angerichtet. Der Kadi und seine Schreiber wurden zornig. Da sprach der Christ: 'Effendi, alles, was du eben von dem Juden gehört hast, ist unwahr. Er ist so lügenhaft, dass er sicherlich sogar imstande wäre zu behaupten, dieser Überrock, den ich trage, gehöre ihm.' — 'Ja, Effendi', schrie der Jude von seinem Platze, 'ich habe ihn ihm geliehen, damit er vor dir erscheinen könne.' — 'Siehst du, Effendi', erwiderte der Christ, 'er schämt sich nicht es zu behaupten. Hast du je einen Kläger seinem Widersacher eine Wohltat erweisen sehen?' Darauf liess der Kadi den Juden ins Gefängnis werfen, und der Christ hatte seine vollen 10 000 Piaster.

Die Verwandtschaft zwischen den angeführten Fassungen ist zu augenscheinlich, um darauf weitläufiger einzugehen. Man beachte nur noch, dass der Verfasser der französischen Farce der einzige ist, der das Urteil des Richters durch seine Buhlerei erklärt; so seltsam erschien es in jenem finsteren Mittelalter, dass ein Armer gegen einen Mächtigen Recht erhielt.

[Der Schluss, in dem ein Schuldner seinen Gläubiger vor Gericht für verrückt erklärt, begegnet auch bei P. de Mont en A. de Cock, Vlaamsche Vertelsels 1898 S. 277 (vgl. oben 8, 465) als Anhang zu einer anderen Geschichte. Ferner bei M. Václavek, Walachische Märchen 1894 No. 19: 'Vom gescheiten Schuster und Juden', wozu Polívka im Archiv für slav. Philologie 19, 245 auf Wisła 1894, 229 und andere slavische Volksschwänke verweist.]

Turin.

(Schluss folgt.)

Kleine Mitteilungen.

Zu Arnolds Aufsatz 'Die Natur verrät heimliche Liebe'.

(Oben 12, 155—167. 291—295.)

Unter den zahllosen, aber leider nur zu oft misslungenen Übertragungen, die den fünfbändigen 'Libro dell' amore' von M. A. Canini (Venezia 1885—1890) füllen, findet man in Bd. 1, 589 folgendes Zigeunerliedchen:

Allorchè noi ci siam baciati, o bella,
Era buio . . . Ci vide alcun? Possibile
Non è. — Ah, mio diletto,
Si è chinata la stella
Ed all' erba l'ha detto;
Al fiume l'ha svelato
L'erba, e il fiume a un Zingano,
Che a tutti poi la cosa ha raccontato.

Da der Übersetzer, wie fast immer, seine Quelle nicht angibt, suchte ich in den verschiedenen mir bekannten Sammlungen das Original aufzufinden, aber vergebens. Auf eine hierauf bezügliche Anfrage erhielt ich von Prof. R. Pischel die Antwort: „Mir ist bei den Zigeunern kein Lied bekannt, das dem von Ihnen erwähnten entspricht. Ich kann aber leider augenblicklich nicht genau nachsuchen . . .“ Sollte aber einmal Caninis Zigeunervorlage aufgefunden werden, so wird kaum einem einfallen, sie für ursprünglich zu halten und neben den von Arnold aufgestellten Typen etwa als zigeunerisch gelten zu lassen. Bei aller Eigenartigkeit und Urwüchsigkeit der Zigeunerpoesie, ist der Fall keineswegs selten, dass sie sich, wie ihre Sänger nur zu gern auch bei minder poetischen Gelegenheiten tun, an fremdem Gut vergreift: so ist das fragliche Lied gewiss dem Neugriechischen nachgedichtet, gerade wie wir bei vielen anderen Zigeunerliedern einen Nachklang, sei es der τραγούδια, sei es der 'stornelli' oder der 'coplas' deutlich vernehmen.

Zu den von Arnold S. 159 angeführten Übersetzungen von Ngr.[1]) sind zwei

1) Ngr. ist auch zitiert und übersetzt (in Prosa) in dem Vortrage von Et. Carathéodory, Die neugriechische Volkspoesie und das klassische Altertum (Berlin 1866) S. 16. Der Verfasser zitierte offenbar nach dem Gedächtnis, und diesem Umstande ist wohl der sinnlose Schluss des Liedes zuzuschreiben, der bei ihm lautet: „Ein Sternlein

weitere anzufügen: eine von M. A. Canini[1]) in seinem oben zitierten Werke (2, 40) und eine von C. U. Posocco, in der Turiner 'Gazzetta letteraria'[2]). Folgender italienischen Übersetzung von mir (Poesie tradotte, Venezia 1889, S. 62f.) liegt die Chamissosche Fassung des Liedchens zu Grunde:

Niuno fu che ci vedesse
quando a notte ci baciammo:
delle stelle ci fidammo
che splendevano nel ciel.

Ma dal ciel cadde una stella
ed al mar tosto lo disse:
questi al remo lo ridisse
ed il remo al marinar.

Egli allora ha ricantato
il mio canto alla sua bella:
e a quest'ora ogni donzella,
ogni giovane lo sa.

Denselben Text hat der begabte ungarische Dichter F. Kerényi in trefflicher Weise übersetzt:

Csendes éjben a leány
Megcsókolt titokban;
Gondolám, csak bizhatunk
Tán a csillagokban.

Elcsevegte egy lehúllt
Csillag a vizeknek,
Hab lapátnak, a lapát
A halászgyereknek.

Kedvesének a halász
Eldalolta régen:
Zengi most fiú sleány
Minden utcavégen.[3])

Es ist weiter zu bemerken, dass schon lange vor der von Arnold S. 295f. besprochenen Louysschen Prosaübersetzung unser Lied auf französischen Boden verpflanzt worden war, und zwar durch den Dichter Gustave Vinot (Poèmes et fantaisies, 1873):

Le Secret.

Lorsque, pour la première fois,
Tu m'offris tes lèvres aimées,
Plus fraîches et plus parfumées
Que la fraise mûre des bois,
La nuit était profonde encore;
Qui nous a vus, — est-ce la nuit?
L'heure était proche où le jour luit;
Qui nous a vus, — est-ce l'aurore?

Sur nous pâlissait tour à tour,
L'une après l'autre, chaque étoile;
Comme des yeux qu'au matin voile
La langueur d'une nuit d'amour.
Tordant au vent ses vertes tresses,
La mer se jouait sur les bords,
Moins frémissante que ton corps
Sous mes baisers, sous mes caresses.

À l'horizon qui s'empourprait
Une étoile s'est dérobée;
Aux flots profonds elle est tombée
Pour leur dire notre secret.
Les flots ivres de notre ivresse
Au matelot l'ont répété;
Et lui, le matin, l'a chanté
À la porte de sa maîtresse.

---

ist heruntergeflogen und hat es dem Meere vertraut, das Meer dem Ruder, das Ruder dem Matrosen, und der Matrose dir!" — Das Lied, sowie die sich daran schliessende verdienstliche Untersuchung Arnolds bespricht auch K. Dieterich in seiner eben erschienenen 'Geschichte der byzantinischen und neugriechischen Literatur (Leipzig 1902) S. 132f.

1) Eine oft ungenaue, schwerfällige Übersetzung!

2) Die genaue Stelle habe ich mir nicht notiert und vermag jetzt nicht, dieselbe in den spärlichen Indices herauszufinden. Übrigens ist auch diese Übertragung keine wohlgelungene zu nennen, und schwerlich liegt ihr das griechische Original zu Grunde.

3) Összes költeményei (Ausgabe der 'Olcsó Könyvtar') S. 56.

Eine merkwürdige Parallele zu dem in der Anmerkung zu S. 165 herangezogenen Motiv bietet auch das Pantschatantra 3, 12 in dem bekannten Märchen vom Einsiedler und der Maus, wozu Prof. O. Franke (Deutsche Liter. Zeitung 1893, No. 39) weitere Parallelstellen mitteilt. Was das 'Farbwunder' (Arnold S. 165) betrifft, so findet man den von Fauriel übersetzten Text auch bei Passow No. 476, 15—20; dieselben Verse benutzte bekanntlich Geibel als Schluss seines Liedes 'Die Küsse' (Gedichte, S. 221 der 95. Auflage). Ferner hätte Arnold aus der eben erwähnten grossen Sammlung ein anderes Lied zur Vergleichung heranziehen können, nämlich das unter No. 468 (vgl. auch 629, 15—20) mitgeteilte. Hier bringt ein Jüngling seiner Geliebten ein Ständchen, und schliesslich fordert er sie auf, mit ihm zu seinem Vater oder zu seiner Mutter zu gehen, um das Mädchen dann als Braut zu nehmen. Da antwortet die Geliebte:

„Nicht komme ich, lieber Hans, zu deiner Mutter;
mir ist vor meinen Brüdern bange, sie kommen und töten mich."
— Woher wissen's deine Brüder, wohin der Hans geht?
— Die Vögel werden es ihnen sagen, des Frühlings Nachtigallen.
— Woher wissen's die Vögel, des Frühlings Nachtigallen?
— Die Wolken werden es ihnen sagen, die kommen mit den Lüften.
— Woher wissen's die Wolken, die kommen mit den Lüften?[1])

Hier bricht das Lied ab. Ob das Mädchen sich zufrieden gab, ob die Natur wieder Verrat übte, erfahren wir nicht. Jedenfalls liegt diesen Versen dieselbe Vorstellung zu Grunde, aus welcher das reizende Liedchen der 'Verratenen Liebe' entspross und seine blühenden Schösslinge nach so verschiedenen Richtungen ausbreitete. Worin der erste Keim jener Vorstellung liegt, wird wohl niemand feststellen können; denn es hiesse soviel als den ersten Augenblick zu bestimmen, in welchem der Mensch die ihn umgebende Natur als mitfühlend und mitlebend empfand und betrachtete, auf Sonne, Mond und Stern, wie auf teilnehmende, bald freundliche bald feindliche Wesen emporblickte. Es ist eine uralte Vorstellung, und von ihr ist sowohl das naive Volkslied als die verfeinerte Kunstdichtung beseelt. An einen ähnlichen Verrat, wie Nacht und Stern und Mond ihn an dem armen griechischen Jüngling verübten, mochte wohl die schalkhafte Freundin des gefeiertsten Minnesängers gedacht[2]), ein späterer Poet[3]) ihn befürchtet haben. Es

1) *Ἐγὼ Γιάνη μ' δὲν ἔρχομαι στὴν μάνα σου νὰ πάμε,*
Σκιάζομ' ἀπ' τ' ἀδέλφια σου, μὴν πᾶν καὶ μὲ σκοτώσουν.
Τὸ ποῦ ξέρουν τ' ἀδέλφια σου, τὸ ποῦ θὰ πάγ' ὁ Γιάνης;
Θὰ τοὺς τὸ ποῦνε τὰ πουλιὰ, τῆς ἄνοιξης τ' ἀηδόνια.
Τὸ ποῦ τὸ ξέρουν τὰ πουλιὰ, τῆς ἄνοιξης τ' ἀηδόνια;
Θὰ τοὺς τὸ ποῦν τὰ σύγνεφα, πῶρχονται μὲ τσ' ἀέραις.
Τὸ ποῦ ξέρουν τὰ σύγνεφα, πῶρχονται μὲ τσ' ἀέραις;

2) Walther v. d. Vogelweide, herausg. von F. Pfeiffer (3. Aufl.) S. 24:

unde ein kleinez vogellîn
tandaradei!
daz mac wol getriuwe sîn.

3) Rob. Prutz, Gedichte (Leipzig 1847) S. 186:

„Mond, hast du auch gesehen,
Wie mich mein Schatz geküsst?
Frei muss ich dir gestehen,
Dass mich das sehr verdriesst.

Auch weiss ich nicht, wie eben
Es gestern Abend kam,
Ob ich es ihm gegeben,
Ob er den Kuss sich nahm.

Du musst's nicht weiter sagen,
Ich bitte dich darum!
Wenn dich die Leute fragen,
O lieber Mond, sei stumm!"

wäre ein Leichtes, mehr Beispiele dazu zu sammeln. Um aber zu zeigen, welche Schönheit des Ausdrucks und Tiefe der Empfindung dieser fruchtbare Gedanke bei einem grossen Dichter erreichen kann, braucht man nur an Carduccis herrlichen 'Panteismo'[1]) zu erinnern.

Florenz. Paolo Emilio Pavolini.

Württembergisches Soldatenlied.

In Ulm hörte ich im Jahre 1900 im Infanterie-Regiment Kaiser Wilhelm (2. Württ. No. 120) das nachfolgende Lied singen. Zum Verständnis desselben sei bemerkt, dass seit 1871 das 8. württembergische Infanterie-Regiment in Strassburg in Garnison liegt. Ich gebe den Text, wie ein Soldat ihn für mich niedergeschrieben hat, und ändere nur Orthographie und Interpunktion:

1. Von der Heimat fern geschieden
Liegt das achte Regiment;
In dem Land, wo es gestritten,
Hat es seine Fahne ausgehängt.

2. Dreissig Jahre sind vorüber,
Seit das Regiment zum Kampfe zog;
Vieles Blut ward da vergossen,
Viele Feinde fanden ihren Tod.

3. Freudig schwangen wir die Säbel,
Schossen gut ins Feindesland;
Denn wir lebten in der Hoffnung,
Heimzukehren in das Vaterland.

4 Siegreich ging der Krieg vorüber;
Es erfolgt der Friedensschluss,
Freudig reichten wir die Hände,
Dachten an den Heimatsgruss.

5. Auf dem Weg zum Vaterlande
Kamen auch durch Strassburg wir;
Doch da hiess es: 'Halt, ihr Brüder!
Unser achtes Regiment bleibt hier.'

6. Und so sind wir fern geschieden
Von unsrem lieben Vaterland,
Bis König Wilhelm nach langem Frieden
Uns einmal wieder löset [rufet?] auf.

Der poetische Gehalt des Liedes würde einen Abdruck kaum rechtfertigen; aber es liefert uns von neuem den Beweis, wenn es eines solchen bedürfte, dass auch heute noch Ereignisse, die an das Gefühlsleben des Volkes rühren, in der Volksdichtung Gestalt gewinnen und sich viele Jahre im Gesange erhalten.

Berlin. Oskar Ebermann.

Zu den Testamentsliedern (S. 316).

Im Euphorion 7, 318 (1900) findet man dargetan, dass jenes den von Fräulein E. Lemke oben mitgeteilten Fassungen zu Grunde liegende Vermächtnislied von dem Dichter des Krambambuli-Hymnus, Koromandel, d. i. Christoph Friedrich Wedekind, verfasst ist. 'Koromandels Nebenstündiger Zeitvertreib', Danzig (und Leipzig) 1747 erschienen, enthält S. 114—118 das Gedicht: „Der letzte Wille. | Kommt es einst mit mir zum Sterben, | Nun, so setz ich keinen Erben" . . . 17 sechszeilige Strophen, die nach Wortlaut und Reihenfolge genau den von Fräulein Lemke veröffentlichten entsprechen, abgesehen davon, dass in dieser abgeleiteten Fassung noch zuletzt als achtzehnte eine Schlussstrophe zugefügt ist, die mit ihrer Gottseligkeit zu dem ganzen Verlauf des im Grunde sehr freigeistigen Gedichts gar nicht passt, und die der spätere Schreiber wohl nur anflickte, um sein Gewissen sowie dasjenige befreundeter Leser und Leserinnen und überhaupt ängstlicher Gemüter gegenüber dem eindrucksvollen, fast wider Willen Gefallen erweckenden, aber in seinem offenherzigen Zynismus gefährlichen Liede tunlichst zu wahren. Zunächst gibt also das Gedicht nur Wedekinds letzten Willen; erst später

1) Rime nuove (Bologna 1887, S. 58f.) = S. 604f. der Gesamtausgabe von 1902. — Vgl. noch Juvenal 8, 149f.: 'Nocte quidem; sed luna videt, sed sidera testes Intendunt oculos.'

übertrug man es auf andere, wobei man mit Vorliebe berühmte Fürstlichkeiten oder Personen hohen Standes in Beziehung dazu setzte. Wie sehr das Lied lange Zeit volkstümlich blieb, zeigen die zahlreichen Einzeldrucke: Berlin Yd 7901. II, III, IV. Yd 7902. I (71) = Yd 7903 (71). Yd 7904. I, III. Yd 7909 Stück 29. Yd 7910 Stück 53. Yd 7911 Stück 19 u. 31. Yd 7912 Stück 85. — München, Sammelband Var. 270[1] Stück 36: Eines hohen Officiers letzter Wille. Augspurg, bey Albrecht Schmid seel. Erben (4 Bl. 8°. o. J.) Bl. 2a: „Kömmt es einst mit mir zum Sterben" . . . 17 sechszeilige Strophen. — Strassburg, Sammelmappe IV 97: Zwey schöne Geistliche Lieder. Das Erste. Kommt es einst mit mir zum Sterben, nun so setz usw. Das Zweyte. Ach es ist betrübt zu lesen, was man von dem Joseph hört, usw. (Mit gnädigster Genehmigung.) Reutlingen, bei Justus Jakob Fleischhauer. Nro. 55. „Kommt es" 18 Str. — Zürich, Sammelb. XVIII 1792, St. 12: Vier Schöne Lieder, Das Erste: (Sterblied des Prinzen von Deßau.) Kommt es einst mit mir zum Sterben . . . Mit allem Fleiß gedruckt. (18 Str.)

Berlin. Arthur Kopp.

Zwei Frauenlieder aus Rauris.

Im Tale der Rauriser Ache, einem rechten Seitentale der Salzach, herrscht in der Zeit von Advent bis Weihnachten ein sehr eigenartiger Brauch, das sogenannte 'Frautragen', der sich sonst wohl kaum noch irgendwo im salzburgischen Gebirgslande wiederfindet. Fräulein M. Eysn hat diese Sitte oben 9, 154 eingehend dargestellt und ihrer vorzüglichen Schilderung auch einige Proben von Frauenliedern beigefügt, welche bei diesem Anlasse gesungen werden. Dieselben geben Zeugnis von der warmen Verehrung, welche das Volk zur höchsten der Frauen in sich hegt. Alle Frauenlieder, selbst wenn sie Kunstdichtungen sind, tragen einen Zug des Volkstümlichen in sich. Die Worte im 2. Bande der deutsch-österr. Literaturgeschichte von Nagler und Zeidler, „das Liebfrauenlied stehe verbindend zwischen dem eigentlichen Kirchenlied für liturgische Zwecke und dem geistlichen Volkslied, welches ausserhalb der Kirche bei individuellen Anlässen erklingt", kennzeichnen diese Dichtung wohl am trefflichsten.

Nachstehende zwei Frauenlieder, die einer handschriftlichen Sammlung aus Rauris entnommen wurden, sind entstanden in einer Zeit, in der auch das altehrwürdige Erzstift Salzburg, nachdem es sich durch Jahrhunderte des tiefsten Friedens erfreute, von den rauhen Kriegesläuften heimgesucht wurde. Es waren die Tage der Franzosenkriege, und gar mancher Bauer und Knecht vertauschte damals die Sense mit dem sichertreffenden Stutzen. Gerade am Taleingange von Rauris an der sogenannten Halbstundenbrücke bei Taxenbach spielte sich am 27. Juli 1809 ein erbitterter Kampf zwischen den Landstürmern aus dem Pinzgau unter der kühnen Führung des Aichbergerwirtes Anton Wallner und den Bayern unter General Deroy ab; vierhundert Bauern verteidigten die Brücke gegen 7—8000 Mann erfolgreich durch 7 Stunden hindurch. Das Dröhnen des Geschützes, das Geknatter des Gewehrfeuers erweckte in den engen Schluchten und Felsgehängen ein hundertfaches, schauriges Echo. In diesen Augenblicken der Not empfahlen sich die geängstigten Bewohner des Tales dem Schutze Mariens, und das Vertrauen auf denselben kommt in beiden Liedern wärmstens zum Ausdruck. Das zweite von diesen ist ein Wallfahrtslied, es enthält Danksagung und Bitte zugleich. Das Ziel der Wallfahrt war höchst wahrscheinlich der vielbesuchte Gnadenort Maria Kirchenthal bei Lofer im Pinzgau.

1.

1. O sei gegrüsst zu tausendmalen,
O liebste Mutter Jesu Christ!
Wir tun dir zu Füssen fallen,
Weil du unsre Schutzfrau bist.
O Maria, steh uns bei,
Und mache uns von Feinden frei!

2. Wenn wir in Gefahren stehen,
Vor dem grausamsten Feindeshund,
O liebste Mutter, tu uns beistehen
Und lass uns Christen nicht gehn zu Grund!
O Maria, steh usw.

3. Wenn einst die Bohnen hereinblitzen
Und alles wollen zünden an,
Tu uns das römische Reich beschützen,
Dass sie nichts können schaden dran!
O Maria, steh usw.

4. Wann einst der Tod zu uns wird kommen
Und der kalte Schweiss ausbricht,
O liebste Mutter, stärk uns im Glauben
Und vertreib des Teufels List!
O Maria, sieh uns an,
Führ unsere Seele zum Himmelsthron!

2.

1. Lasst uns preisen deinen Namen,
Grosse Frau des Vaterland,
Und wir kommen da zusammen,
Küssen deine Mutterhand.
Ziehen aus das Kleid der Sünder,
Treten ein bei deiner Pfort,
Hoffen Gnad und Schutz zu finden;
Es ist heilig dieser Ort.

2. Heilig sind hier deine Taten,
Grosse Wunder hast getan,
Tausend Dank wir dir abstatten,
Dir und deinen liebsten Sohn,
Dass er gnädig abgewendet
Die so grosse Kriegsgefahr,
Wo sich schaudervoll geendet
Das Abzeichen von 100 Jahr.

3. Wie viel tausend sind gefallen
In das Grab der Ewigkeit!
Du hast uns beschützt vor allen,
Mutter der Barmherzigkeit,
Dein Schutzmantel sich ausbreitet
Einer grossen Nachbarschaft,
Wo der Feind viel Schaden leidet
Und verlieret seine Kraft.

4. Mit Kanonen, Schwert und Feuer
Hat der Feind auf uns gezielt;
Über dieses Ungeheuer
Bist du uns ein starker Schild.
Wie viel tausend sind geplündert,
Leiden grosse, schwere Not!
Und du hast den Feind verhindert,
Wir geniessen noch ein Brot.

5. O Maria, mit Vertrauen
Kommen wir zu dir herein.
Du, o Jungfrau der Jungfrauen,
Siehe doch die ganze Gemein
Werfen sich zu deinen Füssen,
Bringen dir ein Opfer dar,
Hoffen Gnad und Schutz zu finden,
Mutter, auf dem Hochaltar.

6. O Maria, lass uns finden
Gnad bei deinem liebsten Sohn,
Denke nicht an unsere Sünden,
Denke nicht, was wir getan!
Wir versprechen dir als Kinder,
Für die Sünde Buss zu tun.
O du Zuflucht aller Sünder,
Lass uns doch in Frieden ruhn!

7. Da wir wandeln auf den Wegen
Unseres Evangeliums,
Mutter, schenk uns deinen Segen,
Schütz das liebe Vaterland!
Suchen erstlich das Reich Gottes
Und auch seine Barmherzigkeit.
Schütz uns in der Stund des Todes,
Führ uns zu der Himmelsfreud!

Salzburg. Karl Adrian.

„Viel Geschrei und wenig Wolle.“

In die Kreise der Landwirtschaft führt uns das alte Sprichwort „Viel Geschrei und wenig Wolle“. Es bezeichnet das Missverhältnis zwischen dem Aufheben, das von oder bei einer Sache gemacht wird, und der Leistung, die schliesslich herauskommt. Die Redensart ist von der Schafschur entlehnt, wo das laute und viele Geblöke der Schafherde vor und bei der Schur in keinem Verhältnis steht zu dem Erfolg der Schur, dem Ertrage der Wolle. Vielleicht auch sollte damit nur bezeichnet werden, dass die Schafe, die am meisten schreien, bei der Schur in der Regel die wenigste Wolle liefern, weil sie eben auch sonst die schwachen, untüchtigen sind. Der Sinn der bildlichen Wendung bleibt der gleiche. Ähnlich sind und gewissermassen als Stütze der gegebenen Erklärung dienen können die gleichfalls aus der Landwirtschaft stammenden Redensarten „Viel Geschrei und wenig Milch“ (bei Grimm, Wörterbuch angeführt) und „Viel Geschrei, wenig Ei“ (bei Abraham a S. Clara). Das letztere Sprichwort erscheint sonst auch in der Fassung: „Hennen, die viel gackern, legen wenig Eier“. Der Gedanke, der hier verbildlicht ist, begegnet im Volksmunde auch sonst mannigfach variiert: „Das schlechteste Rad am Wagen knarrt am lautesten“, oder „Hohle Fässer klingen wohl, aber sie tränken und geben nichts“, und viel ähnliches auf anderen Lebensgebieten. In seinem Gedankengehalt gewissermassen ausgedeutet erscheint das Sprichwort einmal bei Philander von Sittewald in den ‘Gesichten’ in dieser Zusammenstellung: „Je mehr Wort, je minder Werk, je mehr Geschrei, je minder Woll, je mehr Geschwätz je minder Herz, je mehr Schein je minder Gold“. Und scherzhaft gebraucht Moscherosch es ein andermal von dem kleinen Kind in der Wiege, dessen „Geschrei ohne Wolle“ die Eltern ruhig mit anhören müssen.

Das Sprichwort stammt schon aus dem Mittelalter und findet sich seitdem in den folgenden Jahrhunderten, von den volkstümlichen Schriftstellern nicht selten gebraucht, in den Fastnachtspielen des 15. Jahrhunderts, bei Luther, H. Sachs, Seb. Franck u. a. Es ist aus dem Deutschen auch in die anderen modernen Sprachen übergegangen, engl. much cry (oder great cry) and little wool, ital. gran gridore e poca lana, franz. grand cri et peu de laine. Es sind das wörtliche Übertragungen; die eigentlichen Wendungen der romanischen Sprachen für die gleiche Sache sind es aber nicht, diese sind vielmehr ital. molto fumo et poco arrosto (viel Rauch und wenig Braten), franz. beaucoup de caquet et peu d'effet (viel Geschwätz und wenig Ergebnis), oder: beaucoup de bruit et peu de besogne (viel Lärm und wenig Leistung), und das bekannte tant de bruit pour une omelette sagt ja schliesslich das gleiche, lauter Wendungen, die natürlich auf ihrem heimischen Sprachboden erwachsen sind: das Leben ist eben überall das gleiche, und die gleiche Lebensbeobachtung führt hier wie dort zu dem gleichen oder ähnlichem Niederschlag in der sprachlichen Weisheit. Und das griechische Sprichwort „ὤδινεν ὄρος, εἶτα μῦν ἀπέτεκεν“ („In Geburtswehen lag ein Berg, und — eine Maus wars, was er gebar“), das bekannter ist in der lateinischen Übersetzung (Horaz, ars poet. 139) „parturiunt montes, nascetur ridiculus mus“, sagt ja dem Sinne nach auch das Nämliche.

Das Volk liebt es, vielgebrauchte ernstgemeinte Sprüche scherzhaft anzuwenden auf Fälle, wo sie nicht passen, und dadurch einen Witz hervorzurufen, in der bekannten Form: „Aller Anfang ist schwer, sagte der Dieb, da stahl er einen Amboss“, „In medio consistit virtus, sagte der Teufel und sass (d. i. setzte sich) zwischen zwei alte Weiber“ (Fischart), „Det Öller geit vör, säd' de Diewel on smêt sîne Grossmutter de Trepp runder“ (das Alter geht vor, sagte der Teufel und schmiss seine Grossmutter die Treppe hinunter) u. ä., wie solcher Volkswitze

die Menge zu finden sind bei Edmund Hoefer 'Wie das Volk spricht'. Unser Spruch hat schon früh das gleiche Geschick erfahren. Schon im 16. Jahrhundert begegnet er in der Witzform „Viel Geschrei, wenig Wolle, sprach der Teufel, beschor er ein' Sau", und in niederdeutscher Sprache „Vêl Geschrî un wenig Wull, säd' de Düvel, un schêrt'n Swîn." Und in ähnlicher Fassung hochdeutsch und niederdeutsch noch öfter zum Teil burlesk derb: „Viel Geschrei und wenig Wolle sagte der Teufel, und zog seiner Grossmutter die Haar einzeln aus dem H......"; für die Sau erscheint auch die Ziege, uud für den Teufel der Wolf. In all diesen Witzworten ist der ernste Spruch das Ursprüngliche, und die witzige Anwendung und Erweiterung erst das Spätere.

So klar das Sprichwort an sich in seiner Bedeutung ist, für manche Leute scheint es doch nicht klar genug zu sein. Wenigstens ist der wiederholte Versuch gemacht worden, durch Annahme einer sprachlichen Entstellung es „klarer" zu machen. Der eine hat entdeckt, dass im Schwäbischen das Wort 'Geschér' (Geschéer) 'Lärm' bedeute (was allerdings richtig, wie aus Schmids Schwäbischem Wörterbuch zu ersehen), darum ist ihm nun der Einfall gekommen, unser Sprichwort habe ursprünglich gelautet „Viel Geschér (d. h. Scheren) und wenig Wolle", und dies 'Geschér' sei später mit dem schwäbischen Wort 'Geschér' = Lärm aus Missverständnis verwechselt und so daraus 'Geschrei' geworden. Ein anderer kommt, ob unabhängig von dem ersten, wissen wir nicht, zu der gleichen Meinung, Geschrei sei hier = Schererei (also übertragen: Plackerei), beruft sich aber dafür auf die Schweiz, wo das Sprichwort sich noch in seiner Ursprünglichkeit erhalten habe und wo man noch heute richtig sage „Viel G'scherei" (= Geschére, Schererei); das sei dann bei uns missverständlich zu 'Geschrei' geworden. Einer ernsten Widerlegung bedarf derartiges eigentlich nicht. Nur dies sei bemerkt: „Viel Geschéere (d. i. Schererei, übertragen = Plackerei) und wenig Wolle" würde dem Sprichwort einen ganz anderen Sinn geben, als es durch die Jahrhunderte bei uns gehabt hat und noch hat. Zudem lautet schon die älteste, mhd. Fassung „Geschreies vil und lützel wolle gab ein sû" (bei Zingerle, Die deutschen Sprichwörter im Mittelalter, S. 51). Und die anderen modernen Sprachen, in die das Sprichwort aus dem Deutschen übergegangen, kennen auch nur das 'Geschrei'.

Nun findet sich aber in der Tat unser Sprichwort im Schweizerischen in der Form „mê g(e)scher as wule" (mehr 'Geschér' als Wolle; s. Grimm, Wbch.): es steht also wirklich dort 'Geschér' statt 'Geschrei'. Aber dies 'Geschér' (auch: Geschär) bedeutet im Schweizerischen eben auch 'Geschrei, Lärm, Getümmel'. Und in dieser Bedeutung findet es sich u. a. auch in der bekannten Selbstbiographie des Schweizers Thomas Platter wiederholentlich, wie z. B.: „(Bauern) stunden vil auf dem Platz vor der Apotek, machten ein gross Geschér." Es ist das Wort offenbar nichts anderes als ein verkürztes oder verstümmeltes 'Geschérr', Geschérre, d. i. Geschärr(e), Gescharre, Gescharr, von dem Verbum scharren (wofür dialektisch auch: scherren), das in älterer Sprache einen weiteren Bedeutungsumfang hatte. Es bedeutete nicht bloss das, was das heutige Verb, nämlich 'scharren und kratzen', sondern auch 'scharrend lärmen', und endlich auch ganz allgemein: lärmend, schreierisch, auch prahlerisch sich gebaren. Und in dieser letzten Bedeutung wird es beispielsweise bei Luther oft gebraucht (vgl. „man muss nicht predigen und .. scharren mit grossen Worten prächtig und kunstreich"), wie auch sein Lieblingswort 'Scharrhans', d. i. Schreihans, Grossmaul, Prahlhans, hierher gehört. Übrigens findet sich dieses 'scharren' im Sinne von 'schreien, lärmen' noch bei Goethe im Egmont: „die Tagediebe, die Söffer, die Faullenzer, die stänkern aus Langerweile und scharren aus Hunger nach Privilegien". Das Substantivum dazu ist, wie

gesagt, 'das Gescharre, Geschärre (Gescherre, Gescherr)', das in der eben besprochenen erweiterten Bedeutung von 'Lärm, Geschrei' wenigstens mit einem Beispiel zu belegen ist aus Seb. Frank, German. Chron. (1539): „indem suchten die Kriegsleut Heliogabalum zu tödten und brannen vor Zorn gegen ihm, aber er verkroch sich in ain Winkel. Als er das Gescherr höret, Antiochus der Landvogt kam usw." Da Seb. Frank ein Schwabe war, und uns oben bereits schwäbisches 'Geschér (Gescheer, d. i. wohl 'Geschär')' im Sinne von 'Lärm' begegnete, so ist kaum abzuweisen, dass dies und auch das erwähnte schweizerische 'Gescher' des gleichen Sinnes ein und dasselbe Wort ist, wie unsere Annahme war. Das Wort muss auf das schwäbisch-allemannische Sprachgebiet beschränkt gewesen sein, da es in den Schriftquellen sonst nicht begegnet, soweit bis jetzt unsere Kenntnis reicht. Nur einmal findet sich unser Sprichwort bei Luther, das sonst bei ihm in der Form 'Gross Geschrei, wenig Woll' erscheint, auffallenderweise auch in der Fassung 'Viel Geschér, wenig Woll'. (Vgl. Cordatus, Tagebuch über Luther, hrsg. v. Wrampelmeyer, 980), während es bei Seb. Frank, dem Schwaben, erscheint in der landläufigen hochdeutschen Form 'Vil Geschreis, wenig Wolle'. So häufig Luther das Verb 'scharren' im Sinne von 'schreiend, lärmend sich benehmen', verwendet, so gebraucht er sonst doch niemals das Substantiv 'Gescharre, Geschärr, Gescherr'. So ist schwer zu sagen, woher ihm diese Form des Sprichworts in die Feder gekommen. Aber auch schon der einmalige Gebrauch von 'Geschér' in diesem Sinne lässt vermuten, dass das Wort doch auch über das engere schwäbisch-allemannische Sprachgebiet hinaus vereinzelt Verwendung gefunden haben muss.

Berlin. Richard Neubauer.

Geschichten aus Franken.

1. Der Liebfrauensee bei Kissingen.

Unterhalb vom alten Friedhof in Kissingen liegt ein kleiner See, der ist ganz voll Wasserlinsen und sieht nur noch einem überwachsenen Tümpel gleich, aber an ein paar Stellen ist er unergründlich tief. — Ein junger Mensch hat, aus Liebesgram heisst's, vor vielen Jahren hineinspringen wollen — da ist ihm überm See die Mutter Gottes erschienen, die ihn so lieb und mütterlich angeschaut hat, dass er reuig worden und hübsch am Land geblieben ist — davon hat der See den Namen: Liebfrauensee. Ein andermal aber ist bei Nacht eine ganze Postkutsche hineingefallen, Gott weiss wie und warum, und von den Leuten wie den Pferden ist nie mehr etwas zum Vorschein gekommen. Wie nachher ein paar Mutige die Tiefe haben ausmessen und auf den Grund langen wollen, da hat's von unten gerufen:

Willst du mich gründen,
Werd' ich dich schlünden!

Daraufhin hat es keiner mehr gewagt. Es heisst aber, dass der Liebfrauensee einmal ausbrechen und ganz Kissingen überschwemmen soll, und das kann leicht sein, denn man spricht, Kissingen sei überhaupt auf lauter Wasser erbaut.

2. Versunkene Burgen und Klöster um Kissingen.

Ganz nahe vom Klaushof ist die Irrlicher Wiesen, da liegen noch Steine herum und es ist arg sumpfig — dort soll das Irrlicher Kloster gestanden sein, was über Nacht in den Erdboden versunken ist — manchmal kann man aus der Erden herauf, wenn man allein geht, deutlich singen hören. — Dort herum war

auch noch ein Hof, so gross und stattlich wie ein Herrenhof, man hat ihn Ilgendorf geheissen; den hat's auch geschluckt, und es ist kaum mehr was davon zu sehen. — Gerade gegenüber von Ruine Bodenlaube, am Weg nach Euerdorf, ist auf einem Berg ein Geröll von Steinen — das war die Euersburg. Von dort nach der Bodenlaube hinüber hat unter der Saale durch ein geheimer Gang geführt, und die Burgherren von beiden waren gut Freund miteinander, aber der eine soll falsch gewesen sein und dem anderen ein grosses Unrecht getan haben — danach hat der ihn verflucht, und die Burg ist in den Boden versunken. Andere aber sagen, es wäre im Schwedenkrieg geschehen, dass die Burg zu Grund gangen ist.

3. Die fliegenden Knaben.

In einem Dorf bei Kissingen haben einmal ein paar Bauernbuben eine alte Frau getroffen, wie sie just in den Wald gingen. Die Buben waren mutwillig aufgelegt und hatten die Alte zum besten; sie aber hat nichts gesagt und sie hinter sich herlaufen lassen, bis sie an ein kleines Wasser kamen — da greift die Alte hinein, besprengt alle drei Buben damit und murmelt etwas dabei. Anderen Tages, wie Zeit zur Schule war, treffen die drei sich wieder auf der Gasse, und einer spricht zu den anderen: 'Mir ist so kurios gerade wie zum Fliegen.' — 'Mir auch', sagte jeder — und wie sie's probieren, können sie richtig fliegen, ganz hoch, auf schwarzen Flügeln, wie die jungen Raben. Das sahen die Leute und entsetzten sich, und der Lehrer in der Schule, dem sie es sagten, hat den Knaben befohlen, ihm das einmal vorzumachen. Wie er gesehen hatte, dass sie an der Stubendecke herumflattern konnten, wurde er bitterbös und drohte ihnen mit dem Gericht. Das haben die Buben daheim erzählt, und der Vater des einen, der ein jähzorniger Mensch war, nahm ein scharfes Beil und schlug seinem Sohn den Kopf ab. Da ist statt Blut ein heller Milchstrahl von der Wunde gesprungen, und der Vater hat laut geschrieen und Reu und Leid gemacht; die anderen zwei Buben aber hatten so grosse Angst bekommen, dass sie davongeflogen und nie mehr gesehen worden sind.

4. Die Girglhöhle bei Wunsiedel.

Einmal hat's da herum einen verschlagenen, zu aller Nichtsnutzigkeit aufgelegten Burschen geben, der Girgl geheissen hat. Er ist mit einem hübschen jungen Weibsbild gegangen, das natürlich auch den anderen angestanden wäre, und es hat manchmal einer einen Spass mit ihr gemacht, aber sie ist immer ihrem Schatz treu geblieben. Der aber, weil ihm trotz alledem die Eifersucht keine Ruh lassen hat, geht einmal bei der ersten, ganz unschuldigen Gelegenheit her und stösst seiner Herzallerliebsten 's Messer in den Leib. Gleich danach ist's ihm kommen, wie unrecht dass er gehandelt hat, und dass die Gendarmen ihn jetzt suchen werden. Da ist er auf und davon, in den Wald hinauf, zwischen lauter Felsen, wo ein tiefes Loch unter einem vorspringenden Stein war; in das hat er sich hinein versteckt. Ob er sich aus Angst nimmer heraus getraut hat, oder aus Reu und Leid nicht hat leben mögen, weiss man nicht so gewiss — aber er ist da droben verhungert. — Die Höhle heisst noch nach ihm; von der Strassen aus kann man gut hinaufsehn, und hie und da bei Nacht hört man den Girgl schreien, dass die Fuhrleute, die nach dem Silberhaus fahren, sich erschrecken.

5. Hexentanzplatz (Baireuther Gegend).

Wenn man auf einem freien Platz im Wald recht viel Pilze, besonders bunte mit recht schönen Farben, beisammen stehn sieht, so dass sie einen Kreis bilden, soll man keinen davon abbrechen und essen, denn sie sind verhext. Nachts zu

gewissen Zeiten tanzen die Hexen ihren Ringelreihen, und wo so ein Hexenmensch hintritt, wächst ein Schwammerling nach, aber ein giftiger — deshalb muss man sich davor in acht nehmen.

München. Helene Raff.

Sage über die St. Barbarakirche in Langensteinbach (Amt Durlach).

Viele Jahre nach der Zerstörung der in Langensteinbach befindlichen Sankt Barbarakirche[1]) wollte ein Mann einen 'Pflegelstiel' (Dreschflegelstiel) fertigen. Er fand auf den Mauern der Kirche ein Kirschenbäumchen vor, das er als Stiel herrichten wollte. Beim Hineinschneiden in den Baum hörte er diesem den lauten Seufzer: „O Jesus“ entfahren, der sich bei einem zweiten Anschneiden wiederholte. Der Mann ging ins Dorf zurück und erzählte den Vorfall. Mehrere Leute gingen mit ihm zur Stelle. Als sie hinkamen, war jedoch vom Bäumchen nichts mehr zu sehen.

St. Barbara, die Gründerin der Kirche, wurde von ihrem Vater hingerichtet, weil sie zum Christentum übergetreten war. Ihr Haupt rollte den Berg hinab. An der Stelle, wo es anhielt, entsprang ein Quell.

Vor ihrem Tode barg sie viele kostbare Gegenstände in einem unterirdischen Gewölbe. Weil sie dies getan, muss sie nach ihrem Tode so lange umherirren, bis jene ein Mensch in Besitz genommen hat. Sie sucht deshalb öfters Leuten die Schlüssel zum Gewölbe anzutragen. Oft schon ist sie in weissem Gewande tanzenden Mädchen erschienen, ihnen ein Schlüsselbund hinhaltend. Der Person, die sie erlösen soll, nimmt sie jeweils das Versprechen ab, die Treppe von 99 Stufen hinunterzugehen, ohne ein Wort zu sprechen. Doch jedesmal noch ist das Erlösungswerk misslungen, indem die hinunterschreitende Person (z. B. durch einen Haufen Soldaten, die auf sie losstürmten) erschreckt wurde und Worte der Angst (z. B. o Jesus) aussprach. Von unsichtbarer Hand wurde dann die Person jeweils wieder auf die Erde gehoben.

Als einst wieder jemandem das Erlösungswerk misslang, soll Barbara ausgerufen haben: „Wehe! Jetzt muss ich so lange wieder warten, bis aus einer Eichel, die fällt, eine Eiche gewachsen, bis aus dieser eine Wiege hergerichtet ist und bis das erste Kind in die Wiege zu liegen kommt. Nur es wird mich erlösen können.“[2])

Ettlingen. O. Heilig.

Klappergeräte.

I. In Tirol.

Oben 12, 214 wurde ein bei den Salzburger Bauern gebräuchlicher Lärmapparat, die 'Klebern', beschrieben und abgebildet, der den Zweck hat, die Leute von der Feldarbeit zum Essen heimzurufen. Zu Hopfgarten im Brixental ist ganz derselbe, nur in bedeutend kleinerer Ausführung, zeitweilig in Benutzung und wird dort das 'Klapperl' oder 'Klebei' genannt.

1) Vgl. Baader, Volkssagen aus dem Lande Baden 1851 No. 182—184.

2) Vgl. hierzu die Melusinensage in Schnetzlers Badischem Sagenbuch 1846 S. 35, wo Melusine zum Hirtenmädchen spricht: „Schon lange habe ich auf dich gewartet und geschlafen bis zu deiner Ankunft. Hier bei diesem Steine musste erst ein doppelter Tannenbaum aus einer Wurzel sprossen, und als er 100 Jahre alt war, mussten ihn zwei ledige junge Leute am Wunibaldstage umhauen. Der stärkste Stamm wurde auf einen Schlitten hinab ins Tal geführt, auf Dagobertstag, und aus den Brettern dieses Stammes deine Wiege gemacht.“

Das Klapperl ist samt dem Stiel 20 *cm* lang und 7 *cm* breit, der innere Kern ist ausgehöhlt, der Vorderrand durchbohrt und von einem dünnen Lederriemen durchzogen, an dem eine kleine hölzerne oder bleierne Kugel hängt, welche an die beiden Aussenwände geschlagen wird. Das Werkzeug ist in der Regel aus Buchen-, seltener aus Linden- oder Ahornholz gefertigt und dient hier zwar nicht zur Verständigung der auf dem Felde arbeitenden Ehhalten, sondern dem tollen Übermut der sogen. 'Spielbuben'. Es sind dies die jungen Burschen des Gerichtsbezirkes, die nach früher vorgenommener Losung (das Volk sagt 'Spielen') an einem bestimmten Tage sich zur Stellung einfinden. Dabei ziehen sie auf der Strasse umher und verursachen mit den vorerwähnten Klapperln einen wirklichen Höllenlärm.

Ausserdem dient das Instrument zum 'Anstänkern'. Da geht ein etwas missliebiger Bursche über den Platz; kaum haben ihn drei, vier Spielbuben erblickt, eilen sie herzu, mit mächtigem Grätschsprung sind sie an seiner Seite, in der rechten Hand das Klapperl, dessen Kugel gerade auf dem Brettchen nur wirbelt und dabei den ohrenzerreissenden, schrillen Ton hervorruft; zugleich schreien sie mit der ganzen Kraft ihrer Lunge: „Traust dö? Gfrier![1])“ Und um die Herausforderung zu verstärken, wechselt ein Trutzliedl mit dem anderen. Öfter wird der Streit schliesslich ernst, und die berufenen Organe greifen rasch ein, um dem Treiben ein Ende zu machen.

Salzburg. Karl Adrian.

2. In Südrussland.

Solche Klappern lernte ich in den deutschen Dörfern längs der unteren Wolga kennen. Sie sind den oben 12, 214 geschilderten so ähnlich, dass jedes Wort der Beschreibung und jede Linie der Zeichnung auch für die von mir gesehenen passt; nur sind sie in Russland nicht 10, sondern etwa 15 *cm* breit. Schon unterhalb Kasan hört man den langverhallenden scharfen Ton des Instrumentes, wenn man mit dem Wolgadampfer durch die schweigende Nacht fährt. Zu Gesicht bekam ich die erste Klapper in dem deutschen Kolonistendorf Krasnojar; ich konnte sie dann weiter bis nach Astrachan verfolgen.

Auf Grund von Mitteilungen über allerlei Gespenstergeschichten, die ich in den Kolonien sammelte, vermutete ich, dass die Klappern mit dem Dämonenglauben zusammenhingen. Solche Klappern-, Lärm- und Trommelinstrumente sind an verschiedenen Punkten beobachtet; es sei an das Sistrum der Ägypter erinnert, und auf die Klapperwerkzeuge der Völker Brasiliens, Australiens, auf das Gebetrad der Buddhisten (Zeitschr. f. Ethnol. 4, 1872, Verhandl. S. 238) hingewiesen. Unter Trommelschlägen werden bei den Dajaks den bösen Geistern Opfer dargebracht (Globus 1879, S. 269); an der Goldküste treibt man mit gewissen Ceremonien die bösen Dämonen mit gewaltigem Geschrei und Peitschengeknall mitternächtlich ins Meer (Zeitschr. f. Ethnol. 1, 189, 1869); das Ausbrennen der Hexen erfolgt in Tirol in der Walpurgisnacht mit Schellen, Glocken, Pfannen usw. (Wuttke, Der deutsche Volksgl. d. Gegenwart 1869, S. 148). Wenn im Gailtale der Kranke in den letzten Zügen liegt, wird mit dem Margaretenglöcklein unter dem Bett, unter dem Tisch und unter der Bank ohne Unterlass geläutet; denn der Teufel hat keine Macht, soweit man den Klang hört (Franzisci, Kultur-Studien in Kärnthen 187 S. 80); selbst das Zerschlagen von Töpfen am Polterabend, das 'Klappotschmieten', wird im Drömling mit der Austreibung der bösen Zank- und Plage-

1) Gfrier, ein sonderlicher, unbeliebter Mensch.

geister in Verbindung gebracht (Ebeling, Blicke in vergessene Winkel 2, 194, 1889). Die Schlussbemerkung S. 215, dass die Klabern auch in der Karwoche Verwendung finden, legt auch für den Salzburger Gebrauch einen solchen Ursprung nahe.

Ich wandte mich später noch einmal brieflich an meinen bei Ssaratow wohnenden Gewährsmann, einem Volksschullehrer, der mir manche Mitteilung über Sitten und Gebräuche in den Wolgakolonien gemacht hatte. Die Antwort bringt nichts zur Unterstützung meiner Annahme; ich gebe sie hier vollständig wieder, weil sie auch kleine Beiträge zur Volksanschauung enthält. Doch will ich vorausschicken, dass die Mitteilung in bezug auf die Verbreitung der Klappern mit meinen eignen Beobachtungen im Widerspruch steht. Mein Gewährsmann schreibt: „Die Ihnen interessante Klapper heisst im Russischen Kolotuschka (Колотушка), abgeleitet von dem Verb колотушь = klopfen, klappern, auch schlagen. Die Kolotuschka ist, soviel ich weiss und gehört habe, ein rein russisches Instrument; denn auf den Kolonien habe ich sie nirgends angetroffen und sollte sie irgendwo gebraucht werden, so ist sie Nachahmung. Vor nicht langer Zeit wurde die Kolotuschka in allen Städten, auch Gouvernementsstädten, gebraucht, doch in letzter Zeit wird sie allmählich durch die Warnungspfeife verdrängt, weil man zu der Einsicht gekommen ist, dass die Kolotuschka mehr den Dieben selbst als den Bedrohten zur Sicherheit oder, besser gesagt, Unsicherheit diene. Sie kommt nur noch in solchen Ortschaften wie unser Pokrowsk (bei Ssaratow) oder in unbedeutenden, in patriarchalischer Lebensweise versumpften Kleinstädten vor. In den Kolonien wird die Nachtwache mit kaum nennenswerten Abweichungen folgendermassen geübt. Jeder Wirt ist verpflichtet, die 'Nachtwache zu haben'; es wird dabei 'die Reihe gehalten'. Gewacht wird beim Vorsteher (Schulzen), bei dem Ambar (Gemeinde-Kornmagazin) und in jeder Strasse. Die Wächter haben sich ab und zu bei irgend einem Wirte zu melden, d. h. sie gehen ans Fenster, klopfen den Wirt wach und rufen: 'Die Nachtwache'. Dass dieser Gebrauch der Jugend zu mancherlei Schabernack Veranlassung gibt, ist selbstverständlich, und liesse sich darüber manche Anekdote erzählen, wie so mancher Wirt, der sich bei der Jugend unliebsam gemacht hat, von derselben durch häufige Ruhestörungen geplagt wird. Geklopft oder geklappert wird nicht. Im Winter wird das Wachen sehr vernachlässigt; denn gewöhnlich sitzen die Wächter irgendwo in einer warmen Stube bei guter Unterhaltung oder schlafen einfach; nur in grösseren Dörfern hat man besoldete Nachtwächter."

Der Briefschreiber hält die Kolotuschka für ein russisches Instrument. Auffallend ist aber doch das Vorkommen an zwei so entfernten Punkten wie Salzburg und den deutschen Kolonien; denn an anderen Orten Russlands ist sie mir nicht vorgekommen. Auch ist nicht zu übersehen, dass aus Oberbayern und Tirol Einwanderer in die Steppen gezogen sind.

Den Gedanken, dass wir es in den Klappern mit Abwehrmitteln gegen Dämonen zu tun haben, will ich hier nicht weiterspinnen; doch scheint mir nichts dagegen zu sprechen.

Charlottenburg. Robert Mielke.

Das Verpflöcken von Krankheiten.

Wie gut es wäre, wenn unser Richterstand sich etwas mehr um die Bräuche und Anschauungen des Volkes kümmerte, kommt gelegentlich bei Gerichtsverhandlungen zutage. Verständnislos steht dann wohl der gelehrte Richter irgend einer Handlung gegenüber, deren Beweggründe er nicht zu erkennen vermag, und die doch für den, der die Sitten des Volkes kennt, offen zutage liegen. Dies war z. B. der Fall in einer unlängst in Zossen sich abspielenden Gerichtsverhandlung.

Glücklicherweise hat die zweite Instanz in Berlin den Missgriff der ersten, also des gelehrten Richters und der Schöffen, auf die Ausführungen des Rechtsanwalts hin wieder gut gemacht, indem sie den Angeklagten frei sprach. Da es immer von Interesse ist, wenn abergläubische Bräuche, die sich scheu vor den 'Gebildeten' verstecken, auf solche Weise an die Öffentlichkeit gezogen werden, so möge der Bericht über die Verhandlung aus der Vossischen Zeitung vom 11. März 1902 (Morgenausgabe) hier folgen:

Das 'Gesundbohren', ein Seitenstück zu dem 'Gesundbeten', kam gestern bei einer Verhandlung vor der Strafkammer des Landgerichts II zur Sprache. Wegen Sachbeschädigung an einer öffentlichen Anlage stand der Bauer Julius Günther aus Glienick bei Zossen vor der Strafkammer. Eines Tages wurde auf der Kreischaussee Zossen-Glienick ein Alleebaum, der dicht an der Einfahrtspforte des Gehöfts des Angeklagten steht, angebohrt vorgefunden. Das mittels eines Bohrers verursachte Loch war mit einer teerartigen Flüssigkeit vollgegossen und mit einem Holzstöpsel zugepfropft. Der Angeklagte bestritt entschieden, an dem Baume irgend etwas vorgenommen zu haben. Der etwaige Beweggrund des Angeklagten lag auch ziemlich im Dunkel, das Schöffengericht kam aber doch zu der Überzeugung, dass er der Täter sei und verurteilte ihn zu 30 Mk. Geldstrafe. Das Schöffengericht war zu diesem Urteil gekommen, weil in der Behausung des Angeklagten ein Bohrer vorgefunden worden war, der in die im Baume befindliche Öffnung passen konnte, weil man ferner eine Quantität Karbolineum vorfand und annahm, dass der Angeklagte den Baum, der seine Einfahrt beengte, habe zum Absterben bringen wollen. Der Angeklagte legte gegen das schöffengerichtliche Urteil Berufung ein, und sein Verteidiger machte zu seinen Gunsten folgende Ausführungen: Jedem, der mit ländlichen Verhältnissen vertraut sei, müsse der Befund am Baume sofort klar machen, dass es sich gar nicht um ein Attentat auf den Bestand des Baumes, sondern um die Betätigung eines uralten, in dortiger Gegend weit verbreiteten Aberglaubens handle. Kein Bauer, der auf das Eingehen eines Baumes bedacht sei, werde sō operieren, wie es hier geschehen. Es seien alle charakteristischen Merkmale jenes Aberglaubens vorhanden, den man mit 'Verbohren von Krankeiten' bezeichne. Es sei ein in der Mark stark verbreiteter Glaube, dass man eine langwährende Krankheit, insbesondere offene Schäden am Körper, dadurch heilen könne, dass man ein mit der kranken Stelle während einer bestimmten Zeit in Berührung gebrachtes Stück Holz in ein frisch gebohrtes Baumloch stecke. Man nehme an, dass, wenn die Säfte des Baumes, der besonders mächtig sein muss, mit dem Stück Holz in Berührung kommen und der Baum weiter gedeiht, auch die Krankheit schwinde. Namentlich wohnen in dortiger Gegend verschiedene Personen, von denen zur fraglichen Zeit fortwährend abergläubische Operationen und Kuren versucht worden seien. Bezeichnend für die Macht des Aberglaubens sei es, dass der Angeklagte sich offenbar fürchtete, diese Personen zu nennen. Jedenfalls sei dem Angeklagten eine Schuld nicht nachgewiesen und ein Motiv zur Tat bei demselben nicht erkennbar. Der Verteidiger hatte sich zur Bekräftigung seiner Mitteilungen auf mehrere Zeugen berufen, das Gericht verzichtete aber auf deren Vernehmung, hob das erste Urteil auf und sprach den Angeklagten frei. [Vgl. auch Dieterich, Hess. Bl. f. Volksk. 1, 174.]

Es braucht wohl nicht erst ausgeführt zu werden, dass die Vergleichung des 'Gesundbohrens' mit dem 'Gesundbeten' eine verkehrte ist, dass dieses auf ganz anderem Grunde ruht wie jenes. Das Bannen einer Krankheit in einen Baum ist ja ein in der Volksmedizin der verschiedensten Gegenden und Völker allgemein geübter Brauch, wobei das Verfahren verschiedener Art ist. Dass im besonderen der Krankheitsstoff wie hier in den Baum hineingebohrt und verpflöckt wird, wird

mehrfach erwähnt. Vgl. z. B. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart[3] § 488—491), Kahle, oben 5, 196 (aus Dänemark), Rehsener, oben 7, 252 (aus Steiermark); Haase, oben 7, 67. 68. 70. 168; 8, 204 (aus der Grafschaft Ruppin).

Heidelberg. Bernhard Kahle.

Ein Heilsegen aus dem Jahre 1697.

In der Braunschweiger Stadtbibliothek befindet sich ein handschriftlicher Band mit dem Titel 'Acta colloquiorum reverendi ministerii'. In diesen Besprechungen, zu denen die Prediger der Stadt Braunschweig allmonatlich zusammenkamen, wurde viel geklagt über Leute, die damit umgingen, Krankheiten durch Zaubersprüche zu heilen. Es wird sogar einmal erwähnt, der Pastor zu Lehndorf — dies liegt dicht bei Braunschweig — habe sich von einer Frau einen Segen mitteilen lassen, und als er ihn gehört habe, habe er ihr gesagt, mit dem Spruche solle sie nur in Gottes Namen die Leute weiter segnen. Leider wird uns nur einmal im Jahre 1697 ein Heilsegen mitgeteilt, mit dem ein Kuhhirt einen Fussschaden zu besprechen pflegte. Er lautet folgendermassen:

Aus der Erde sind alle Dinge,
Von Gott sind alle Dinge,
Und dies ist ein gülden Ring,
Damit böte ich das heilige Ding.
Im Namen des Vaters usw.

Braunschweig. Otto Schütte.

Mittel wider die Tollwut.

Die Belgrader 'Male Novine' vom 29. März 1903 (No. 87) bringen eine interessante Nachricht, wie ein von einem wütenden Hunde gebissener Bauer im Bz. Kragujevac geheilt wurde. Der Bauer namens Obren Milutinović in Vitanovci wurde von einem Hunde gebissen. Er selbst und seine Verwandten und Nachbarn fürchteten, der Hund sei wütend gewesen, und er liess auf deren Rat einen Mann rufen, dass er ihm die 'wütenden Hündlein' herausnehme. Der Mann, namens Ilija N., kam, schnitt zuerst etwas unter der Zunge und nahm von dort nach der Bezeugung aller Anwesenden einige sehr kleine Hündlein weg. Nach einiger Zeit schnitt er wieder auf einer anderen Stelle und nahm wieder wütende Hündlein weg. Aber jetzt erkrankte der Bauer noch mehr. Da rieten ihm einige Nachbarn, die glaubten, dass die Tollwut überhandnehme, er möge einen noch besseren Meister rufen, der würde ihn gewiss heilen. Das war ein weit berühmter Heilkünstler, namens Mata Mijailović aus Bogdañ, im Bz. Trstenik. Auch dessen Diagnose lautete auf stark fortgeschrittene Tollwut, und er nahm dieselbe Operation vor. Auf mehreren Stellen schnitt er den armen Obren und entnahm eine Unzahl kleiner Hündlein. Nun erst nach starkem Blutverlust rief der Bauer einen Arzt zu Hilfe. Alle Anwesenden und Obren selbst behaupten, ganz gewiss 'Hündlein' gesehen zu haben, die klein waren wie der Daumen und noch kleiner, sogleich vertrockneten und verschwanden.

Prag. Georg Polívka.

Zum Zauber mit Menschenbildern.

Der arabische Schriftsteller al Gâḥiẓ (gest. 869) lässt in einem seiner kürzlich veröffentlichten Traktate[1]) jemandem neben allerlei schwer zu beantwortenden Fragen auch die vorlegen, wie die Wirkungen zauberischer Bräuche zu erklären

1) Tria opuscula . . . ed. van Vloten (Leiden 1903).

seien. Dabei bespricht er unter anderem[1]) auch den folgenden, wie es scheint, in der älteren arabischen Literatur nicht bekannten Zauber: „Man macht zwei Wachskerzen und gibt ihnen die Gestalt zweier Menschen. Dann vergräbt man sie insgeheim. Wenn dies nun so geschieht, dass ihre Gesichter einander zugewendet sind, dann neigen sich die dargestellten Personen einander in Liebe zu; wenn sie einander den Rücken kehren, dann hört die Liebe der beiden auf.“ — Diesem Liebeszauber geht an derselben Stelle ein allerdings nur kurz angedeuteter Verfluchungszauber vorher[2]): „Man begräbt eine Figur in Spanien, die einen Mann in Farġâna darstellt.“ Hier hat der Autor die Wirkung nicht mitgeteilt. Gemeint ist, dass der Mann in Farġâna dem Tode geweiht ist, nachdem jemand sein Bild in Spanien begraben hat. Die Gegenüberstellung der äussersten Enden islamischer Herrschaft soll hier die Wirkung in die Ferne veranschaulichen.

Eine ähnliche Vorstellung findet sich in einigen Versen des Testaments des heil. Ephraem, die zwar, wie der neueste Herausgeber, R. Duval, sehr wahrscheinlich gemacht hat[3]), diesem selbst nicht angehören, aber doch aus alter Zeit stammen. Die ägyptischen Zauberkünstler, die Mosen verderben wollen[4]) „nahmen etwas von seinen Haaren und von seinen Kleidern. Dann machten sie ein Bild Mosis, legten es auf ein Grab und riefen ihre Dämonen gegen ihn an.“ Hier sollen die von der zu verderbenden Person stammenden Stücke den Zauber kräftiger machen. Man darf annehmen, dass der Autor dieser Verse hier einen zu seiner Zeit noch lebenden Brauch eingeführt hat.

Aus früher arabischer Zeit wird berichtet[5]): „Wenn ein Mann die Treue gebrochen oder seine Schutzbefohlenen im Stich gelassen hatte, wurde sein Bildnis in Ton angefertigt und aufgestellt. Dann rief man: N. N. hat die Treue gebrochen, also verfluchet ihn.“ Bei dieser Gelegenheit sei es gestattet, auf einen zauberischen Brauch hinzuweisen, von dem uns ein persisches Wörterbuch Kunde gibt.[6]) Der Fettschwanz eines Schafes wird mit vielen Nadeln durchstochen, dann unter Zauberformeln auf einem alten Grabe aufgehängt und eine brennende Laterne darunter gestellt. Wie sich nun infolge der Hitze das Fett allmählich auflöst und das Stück vergeht, so verfällt auch der, dem dieser Zauber gilt, allmählich in Abzehrung hinschwindend dem Tode.[7])

Breslau. Siegmund Fraenkel.

Zwei Votivbleche aus Korfu.

Auf dem 566 *m* hohen Santi-Deka- oder Hagioi-Deka-Berge (Zehnheiligenberg) auf Korfu befindet sich eine Wallfahrtskirche beim Klösterlein, das ein griechischer Mönch bewohnt. Neben der Ikonostasis, auf der die zehn Heiligen in bekannter

1) S. 150, l. 15.

2) Ebd. l. 14.

3) Journal Asiatique, Sept. Oct. 1901, S. 316.

4) S. 275, l. 14.

5) Ḫizânat aladab 2, 224, 14.

6) Burhâni Ḳâṭi Vullers 1, 908a unten.

7) Der hier aus orientalischen Quellen belegte Zauber ist, wie den meisten Lesern dieser Zeitschrift wohl bekannt ist, noch neuerdings von G. d'Annunzio poetisch behandelt worden. — Verwandten Anschauungen entstammen die von Wünsch erklärten Figuren von Tell Sandahanna (Pal. Expl. Found QSt. 1900). — Die Wachsfiguren des Nectanebos (Pseudo-Kallisthenes im Eingange) gehören aber einem anderen Vorstellungskreise an. [Vgl. Oesterley zu Gesta Romanorum 102; Gering, Islendzk Aeventyri 2, 142; Cederschiöld, Svenska landsmålen 5, 6, 48. 150: Wachsbild durchstochen. Oben 9, 332. 12, 10. Julius v. Negelein, Archiv f. Religionswissenschaft 5, 8.]

altgriechischer Weise auf Goldgrund gemalt sind, befindet sich in der Kirche seitlich eine Art Marien-Altar. Unter dem Madonnenbilde desselben geht eine nach unten gebogene seidene Bandschleife von einer Seite des Aufsatzes zur anderen; an diesem, wie für einen runden Träger eines Kultobjektes bestimmten Schleifenbogen sind etwa zehn weissblechene Ex-voto Täfelchen nach beigegebener Abbildung mit rotem Faden angenäht; drei von diesen Bildern geben die Madonnen- oder Heiligenfiguren wieder; die anderen stellen stellen die Umrisse von menschlichen Körperteilen dar, die in das 5—7 *cm* lange, 6 *cm* breite Blechplättchen eingebunzt sind. Der 1 *cm* breite Rahmen des viereckigen dünnen Blechtäfelchens ist fransenartig eingekerbt. Die darauf eingedrückten Umrisse von Körperteilen sind: Armpaare, Fusspaare (Fig. 1), Auge (Fig. 2), ein Paar weiblicher Brüste (Ziegeneutern

Fig. 1.

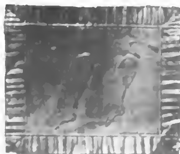


Fig. 2.



ähnlich). In einem Gürtlergeschäfte zu Korfu neben der Wallfahrtskirche des Hauptheiligen von Korfu, des heil. Spiridion, werden diese Votivplättchen (auch versilberte) noch hergestellt und verkauft; es sind immer Extremitäten- oder Organpaare, mit Ausnahme des Auges, das nur einfach wiedergegeben wird. Bilder von inneren Organen fehlen; auch die Kröte (Bärmutter) konnte niemals entdeckt werden. Trotz genauer Besichtigung der auf Korfu besuchten Wallfahrtskapellen und der betreffenden Warenläden in Korfu fand sich nirgends ein Organ-Votivbild aus Wachs, Holz oder Eisen vor; auch fehlt daselbst jede Andeutung eines Lebkuchens oder lebkuchenen Gebildes auf dem Zuckergebäckmarkte. Nebenbei sei bemerkt, dass in Korfu auf Allerheiligen Zelten- oder Fladengebäcke mit Rosinen und Mandeln gemengt verkauft werden, und dass man auf Ostern Vogelgebäcke in Gestalt von Tauben bäckt und an die Kinder verschenkt (ein wahrscheinlich italienischer, importierter Brauch).

Bad Tölz. Max Höfler.

Ein lateinischer Segen mit den Namen Christi.

Die Lainzer Hs. Rossiana VIII 41, aus dem 15. Jahrh., enthält ein Gebetbuch auf violettem Pergament in zierlicher Goldschrift. P. Josef Oberhammer zeigte mir als Kuriosum das abergläubische Schlussgebet. Ich war nicht wenig erstaunt, hier eine alte Sequenz jungem Aberglauben dienstbar zu finden. Ich gebe zunächst den überlieferten Text buchstabengetreu mit allem Unsinn und Wirrwar; nur in der Interpunktion helf ich gleich etwas nach.

Oracio. Ego sum + mesias + Sotone + velsate + Emanuel + Sabaoth + adonai + meton + atanatos + Flaton + Graton + Ischiros + mediator + homo + Salvator + syon + velusion + alpha et o + primogenitus + veritas + et vita + sapientia + virtus + ego sum ignis + ovis + spes + mens + leo + vermi sum + on + ons + rex + Christi + unis + filius + spiritus + sanctus + remedius istud breve venit iosep super plagas osai domini nostri Yesu Christi et scripsit sua manum quando tullit Yesum de cruce + quod quicunque

+ super se portaverit, ne morientur mala morte, si firmetur habere, si dederit verbus con verbis; et valet ab omnes febres et a morbum caducum, et hoc probatum est per me + christus + + vincit + christus regnat + christus + imperat + non timebo nulla pericli circumdantis me. exurge + nunc salvum me fac, deus meus + christus autem transiens per medium illorum ibat et pacem dedit eis. si ergo me queritis, sinite os abire. gaspar melchior baldesar. heli heli heli tethagramaton pater ignose illis quia nesciunt quid faciunt: eloi eloi lamazabatani: mulier ecce filius tuus: Deinde dixit discipulo ecce mater tua: Sicio: hodie mecum eris in paradiso. Consumatum est. Pater in manus tuas commendo spiritum meum: Domine exaudi oracionem meam et servi tui Jacobi. Et clamor meus ad te veniat et custodiat honestissime.

Dieser Hokuspokus gehört zu der grossen Zahl von Segnungen gegen alle möglichen Gefahren und Gebresten, die mit unverstandenen Worten, mit gehäuften Bibelstellen u. dgl. wirken wollen. Er hat auch dadurch Interesse, dass, wie sich erweisen lässt, auf die Anordnung der Gottesnamen die Sequenz 'Alma chorus domini' (Mone, Lat. Hymnen 1, 5; Kehrein, Lat. Sequenzen 1873 No. 140; Chevalier, Repert. hymnol. No. 822) eingewirkt hat. Dort heisst es:

Alma chorus domini compangat nomina summi:
Messias, sother, Emmanuhel, Sabaoth, Adonay . . .

Das ist hier auch der Anfang, nur sind 'sotone vel sate' Varianten von σωτήρ, wofür auch die Mindener Hs. des 11. Jahrh. (Berlin, Mscr. theol. Q. 11) 'sothel' bietet. — Wenn es später V. 11 heisst:

Athanatos, yschiros, o theos, pantocrator, Ysus,

so erkenne ich diesen Vers wieder in der nächsten Gruppe: 'meton' wird ὁ θεός sein, flaton graton ist sicher παντοκράτωρ. — In 'homo salvator syon vel usion' steckt ὁμοούσιος, in den Hss. der Sequenz (Minden und Regensburg-München cod. lat. 14322) 'homo usion' oder 'homo usyon'. — V. 7 lautet:

Agnus, ovis, vitulus, serpens, aries, leo, vermis.

Auch hier beginnt eine Reihe für sich, durch 'ego sum' eingeleitet, 'ignis (d. i. agnus), ovis, spes (d. i. serpens, aus einer Abkürzung verlesen), mens, leo, vermi sum (d. i. vermis, mit Interpunktion darnach)'; in dem folgenden 'on, ons' steckt wohl, was V. 8 unmittelbar folgt, 'os': freilich wär auch an die andere Trinitatis-Sequenz zu erinnern, 'Benedictio trinae unitati' (Daniel, Thesaurus hymnol. 2, 172; Kehrein No. 143), worin es heisst (nämlich nach den Hss.[1]); der Druck ist unglaublich korrumpiert): 'Tres es omnium genus bonorum generalissimum: on ens, nobis ex quo vita stillat, amor et sophia'; aber zu dieser Sequenz hat der Zauberspruch sonst gar keine Beziehungen, so wenig wie zu den Versen des Eupolemius Silvius[2]).

Viele ähnliche Segnungen hat Reinhold Köhler[3]) behandelt, der auch aus seiner unerschöpflichen Kenntnis von Volksglauben, Aberglauben und Literatur vieles direkt zu unserem Spruch Passende beigebracht hat. So begegnet im Zacharias-Segen gegen die Pest u. a.: 'Crux vincit, crux regnat, crux imperat' und 'In manus tuas, domine, commendo spiritum meum, cor et corpus meum' (Luc. 23, 46): aber in unserem Segen sitzt das Kreuzwort in echter Fassung viel fester in seiner Umgebung, und 'Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat' ist der mal. Liturgie entnommen. Ferner sei verwiesen auf Ps. 3, 7: 'Non timebo milia populi

1) Dass auch hier wieder die österreichische Überlieferung einen ganz überarbeiteten Text bietet, ist eine Sache für sich.

2) Riese, Anthologia lat. 1, 2 No. 689a.

3) Kleinere Schriften 3, 544—578; besonders S. 573 und 562.

circumdantis me; exurge, domine (= dn̄e; nunc = nc̄), salvum me fac, deus meus', auf Luc. 4, 30: 'Ipse autem transiens per medium illorum ibat', und Joh. 18, 8: 'si ergo me quaeritis, sinite hos abire'. Das in die Kreuzworte eingesprengte 'tethagramaton' soll wohl nicht, wie es sonst etwa gebraucht wird[1]), auf Adam gehen, sondern auf die Überschrift des Kreuzes 'J. N. R. J.'. Die Namen der heil. drei Könige hat Köhler gleichfalls in Segnungen nachgewiesen [vgl. auch oben 2, 175].

Berlin. Paul von Winterfeld.

Nachtrag: Über die 72 Namen Gottes.

Wie schon Hr. Dr. v. Winterfeld bemerkt hat, begegnen uns die Elemente, aus denen der obige lateinische Segen zusammengesetzt ist, auch in anderen Segensformeln. Die sieben Worte Christi am Kreuze werden z. B. in Pommern (U. Jahn, Baltische Studien 36, 219) den sieben 'Himmelsriegeln' angehängt, einem auch sonst (oben 2, 173. 6, 252) verbreiteten siebenfachen Gebete. Dass die Passionsgeschichte und die in der kirchlichen Liturgie so ausgiebig verwendeten Psalmen in unserem Gebete nachklingen ('Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat' z. B. auch oben 2, 167. 170. Hess. Bl. f. Volkskunde 1, 23. 25. 144), ist durchaus begreiflich und naheliegend. Eine besondere Erklärung aber möchte man wohl für die lange Reihe der Namen Gottes verlangen, die den Segen eröffnen.[2])

„Wenn du nicht glauben magst“, sagt schon der abergläubische Deinomachos in Lukians 'Lügenfreund' (§ 38. Opera 3, 103 ed. Jacobitz), „dass göttliche Namen (ἱερὰ ὀνόματα) die Kraft haben, Krankheiten zu heilen, so glaubst du überhaupt an keine Götter.“ Und Eukrates erzählt ebenda (§ 45), ein Araber habe ihm einen magischen Ring gegeben und dazu die Beschwörung mit den vielen Namen (τὴν ἐπῳδὴν τὴν πολυώνυμον) gelehrt. Und so begegnet uns in der Flut des jüdisch-hellenistischen Aberglaubens jener Zeit ausserordentlich häufig der grosse Gottesname, durch dessen blosses Aussprechen Moses einen Ägypter getötet haben soll[3]), der in den Zauberpapyri der sieben-, acht- oder hundertbuchstabige heisst[4]), der den beliebten Titel für solche Zauberbücher hergab[5]), der namentlich in mehrfacher Nebeneinanderstellung 'Jao, Sabaoth, Adonai, Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs' bei den Magiern für wirksam galt.[6]) Eine derartige Aneinanderreihung verschiedener Bezeichnungen derselben Gottheit konnte freilich auch einer anderen Wurzel entspriessen, dem Wunsche, beim Kultus die Gottheit gleich einem irdischen Monarchen durch vollständige Aufzählung ihrer Ehrentitel und Attribute günstig zu stimmen. Die Herübernahme aus der Liturgie in die Beschwörungsformeln erfolgte dann erst später. So sind die schon im 10. Jahrh. zitierten 70 Gottesnamen der Juden ursprünglich wohl das Werk eines frommen Schriftgelehrten; sie lauten

1) Dreves, Hymnologische Beiträge 1, 52 (1897).

2) Im folgenden sind einige Zettelnotizen Reinhold Köhlers mitverwertet.

3) Freudenthal, Hellenistische Studien 2, 172. Brecher, Das Transcendentale im Talmud 1850 S. 190.

4) Wessely, Ephesia Grammata (Progr. Wien 1886) S. 27. — Im Talmud wird neben dem Tetragrammaton nur der 22- und der 42-buchstabige Name Gottes genannt (Gaster, Germania 26, 204).

5) 'Das 8. Buch Mosis über den heiligen Namen', griechischer Papyrus, abgedruckt bei A. Dieterich, Abraxas 1891 S. 167—205; vgl. 160f.

6) Origenes contra Celsum 4, 33 und 1, 22 bei Heim, Incantamenta magica Graeca Latina (Fleckeisens Jahrbücher, 21. Suppl. 1892) S. 522f. Kroll, Rhein. Mus. 52, 345f.

nach Jakob ben Aschers Kommentar Baal ha-Turim zum 4. Buch Mosis 11, 16 folgendermassen[1]):

(1) אל, אלוה, אלהים, י״י, (5) אדני, אדון, אדיר, אהיה, אחד, (10) אמיץ, אמת, ארך
אפים, אחרון שאין מוסר מלכותו לאחר, אמונה, (15) אשכול הכופר, ברוך, בורא
גדול, גאה, גואל, (20) גבור, דגול, הידוע ועד, זוכר, חי, (25) חסיד, חנון, חוקר, חכם,
חסין, (30) טוב, טהור עינים, ישר, יושב סתר, יושב קדם סלה, (35) כבוד, מסתתר,
נורא, נשגב, נצח, (40) נוצר חסד, נושא עון, נושא פשע, נושא חטא, נוקם, (45) נוטר,
נקה, סלח, עליון, (50) עופר, עזוז, פודה, פוקד, צור, (55) צבי, צבאות, קדוש, קנא,
קרוב, (60) רחום, רם, ראשון שלא קבל מלכותו מאחר, רב חסד, שומר, (65) שופט,
שלטון, שר, שוכן עד, תמים, (70) תקיף.

Wie man beim ersten Blick sieht, sind diese Beinamen Gottes aus den Büchern des Alten Testaments ausgezogen und in alphabetischer Folge zusammengestellt. Mehrfach hören wir auch von 72 Buchstaben des Namens Gottes[2]), und es gibt auch eine von der vorigen Reihe ganz verschiedene Liste von 72 Gottesnamen. Die jüdischen Kabbalisten nämlich stellten aus den 216 Buchstaben, aus denen die drei Verse 2. Mose 14, 19—21 bestehen, zweiundsiebzig Engelnamen von je drei Buchstaben zusammen (und zwar auf zehn verschiedene Arten), die wieder zu dem heiligen Gottesnamen, dem Schêm ha-mephorâsch, auf den wir noch einmal zurückkommen, in Beziehung stehen. Der Franziskaner Petrus Columna Galatinus[3]), der Zeitgenosse Reuchlins, teilt uns diese zehn Reihen im Original mit und übersetzt sodann auf Bl. 59a das Gebet Schib'îm Pesukîm (d. i. 70 Verse), welches den 72 Namen der ersten Reihe je einen Psalmvers beifügt. Die Namenliste beginnt: 'Exaltator, Auxiliator, Spes, Salus, Quaesitus, Annunciatus, Longanimis, Adorandus, Recordabilis, Tu' usw. Der erste Vers des Gebetes lautet: „(Exaltator:) Et tu Deus clypeus circa me, gloria mea et exaltans caput meum“, oder, wie Antonius Margaritha[4]) 1530 verdeutscht: „Aber du Herre bist der schilt für mich, meyne ehre vnd eyn auffrichter meynes hewptes. Psalmo 3. והא vöho.“

Bei den Mohammedanern begegnen schon im Koran (59, 22—24) Reihen der schönen Namen Gottes[5]); später dienen die 99 oder 100 Namen Gottes und des Propheten, die den hundert Korallen des mohammedanischen Rosenkranzes entsprechen, als Talisman[6]), und Goethe singt mit Beziehung darauf im Anfange des Westöstlichen Divans:

Er, der einzige Gerechte,
Will für jedermann das Rechte.
Sei von seinen hundert Namen
Dieser hochgelobet! Amen.

---

1) Nager, Zeitschrift der d. morgenl. Ges. 35, 167 und Jüdisches Litbl. 13, 26. 30 (Magdeburg 1884). E. Landau, Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neuhebräischen Literatur, Zürich 1888 S. 5f., der auch 57 weitere rabbinische Namen Gottes erwähnt. Nicht gesehen habe ich F. Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens (Kgsb. 1901).

2) Steinschneider, Ztschr. der d. morgenl. Ges. 4, 159. Gaster, Germania 26, 203.

3) Petrus Galatinus, Opus de arcanis catholicae veritatis 1518 Bl. 57a (lib. 2, cap. 17): 'De duobus et septuaginta Dei nominibus'. — Vgl. auch den deutschen Schem-hamphoras Salomonis bei Horst, Zauber-Bibliothek 3, 136. 147 = Scheibles Kloster 3, 291. 302.

4) A. Margaritha, Der gantz jüdisch glaub, Leipzig 1531 (zuerst 1530) Bl. Z 3a.

5) Grimme, Mohammed 2, 43 (1895).

6) Hammer, Fundgruben des Orients 4, 160 (1814). Reinaud, Monuments arabes, persans et turcs 2, 16—24 (1828). Vambéry, Sittenbilder aus dem Morgenlande 3, 180 (1876). Ramon Lull, Obras rimadas ed. G. Rosello 1859 S. 201.

Unter den Werken des christlichen Kirchenvaters Hieronymus[1]) steht ein vermutlich auf jüdische Gelehrsamkeit zurückgehender Traktat über zehn alttestamentliche Namen Gottes: 'El, Eloim, Eloe, Sabaoth, Elion, Eserie (d. i. אשר אהיה), Adonai, Ja, Jao, Saddai'; dieselben, die an der Spitze von zwei späteren griechischen und lateinischen Listen bei Pitra[2]) wiederkehren, nur dass hier für Jao der Ausdruck 'Tetragramma' oder 'Tetragrammaton' erscheint. Auch ein vermutlich noch in karolingischer Zeit abgefasster 'Rhythmus ad Deum, ex Dei nominibus' (Pitra 3, 449: 'Deus pater piissime' . . .) verwertet die gleichen zehn Namen. Die schon oben S. 443 angeführte Sequenz, die U. Chevalier (Poésie liturgique traditionnelle de l'église cath. 1894 S. 86) dem Notker Balbulus [?] zuschreiben möchte, enthält 56 Namen Christi, die nur einen Teil der eben angeführten wiederholen:

Alma chorus Domini compangat nomina summi:
Messias, soter, Emmanuel, Sabaoth, Adonai,
Est, unigenitus, via, vita, manus, homousios,
Principium, primogenitus, sapientia, virtus,
Alpha, caput finisque simul vocitatur et est ώ,
Fons et origo boni, paraclitus ac mediator,
Agnus, ovis, vitulus, serpens, aries, leo, vermis,
Os, verbum, splendor, sol, gloria, lux et imago,
Panis, flos, vitis, mons, ianua, petra lapisque,
Angelus et sponsus, pastorque, propheta, sacerdos,
Athanatos, kyrios, theos, pantocrator, Jesus,
Salvificet nos, sit cui secla per omnia doxa.

Seit dem 12. Jahrhundert jedoch taucht ein Gebet mit zweiundsiebzig Namen Gottes auf. Im provenzalischen 'Roman de Flamenca'[3]) betet Guillem neben anderen Gebeten:

Et una orason petita,
Que l'ensenet us san hermita,
Qu'es dels LXXII noms Dieu
Si con om los dis en ebreu
Et en latin et en grezesc;
Cist orason ten omen fresc
A Dieu amar e corajos,
Cousi fassa tot jorn que pros;
Al Domideu troba merce
Totz hom que la dis e la cre,
E ja non fara mala fi
Nuls homs que de bon cor s'i fi'
O sobre si la port' escricha.

Das Gebet selber ist in einer provenzalischen Hs. des 14. Jahrhunderts erhalten[4]) und lautet:

Ayso son los 72 noms de nostre senhor Dieus Jhesu Crist, trobat escrig per salut de tost fizels crestians, car tost homs ho tota femna que los porta sobre si escript, degun mal enemic non li pot dan tener, ni pot perir en aygna ni en fuoc, ni em batalha per sos enemixs non pot esser mort, ni fouze ni tempesta non li pot dan tener. Et si dona prens trazia mal de son enfantament, e s'om desobre lo li metie, tantost delieurarie am la volontat de Dieu. Primom nomen est Ely + Elei + homo + usyou + salvator + alfar + eo [α et ω] + primogenitus + principium + finis + via + veritas + vita + sapiensia + virtus + paroclitus + mediator + agnus + hovis + vitulus + aries + leo + serpens + vermis + os +

1) Migne, Patrologia latina 23, 1327: 'De decem Dei nominibus'.

2) Pitra, Spicilegium Solesmense 3, 447: 92 griechische Namen. — Ebd. 3, 448: Wido de nominibus Christi (Hs. d. 9. Jahrh.). — Abweichend die 34 griechischen Namen ebd. 3, 446 und das riesenhafte Verzeichnis des Kaisers Theodoros II. Ducas († 1259) bei Mai, Bibliotheca nova patrum 6, 259 (1853). Sailli, Thesaurus litaniarum 1600 S. 30 (alphabetisch). 203. 233. Binterim, Denkwürdigkeiten 4, 1, 597.

3) Roman de Flamenca, publié par Paul Meyer 1865 S. 69, V. 2288.

4) P. Meyer, La prière des 72 noms de Dieu. Romania 14, 528 (1885).

verbum + ymage + agla + sol + lux + splendor + panis + fons + utis + lapis + petra + angelus + sponsus + pastor + profeta + sucerdos + immortalis + Christus + Jesus + pater + filius + Deus + spiritus + santus + omnipotens + mizricordie + caritas + crernus + creator + redemptor + theragramaton + primus + novissimus + Samaritanus + Jaef + hic geren + hic geronay + gey + iamo + zachias + cazarny + ydonay + conditor + esmutabilis + fortis + heleyson + gloria + osum + bonum + ... sacyo + sacraton + sacratorium + may + nay + pax +

Da die lateinische Fassung in dem 'Enchiridion Leonis papae serenissimo imperatori Carolo Magno in munus pretiosum datum' (Rom 1525) mir nicht zugänglich ist, gebe ich die auch von Nisard (Histoire des livres populaires 1854 1, 187) wiederholte französische Übersetzung[1]) wieder:

Voici les noms de Jésus-Christ; quiconque les portera sur soi en voyage, tant sur la terre que sur la mer, sera préservé de toutes sortes de dangers et de périls, qui les dira avec foi et dévotion. — Trinité + Agios + Sother + Messie + Emmanuel + Sabaoth et Adonay + Athanatos + Jésus + Pentagna + Agiagon + Ischiros + Eleison + ô Theos + Tetragrammaton + Ely + Saday + Aigle + grand Homme + Vue + Fleur + Source + Sauveur + Alpha + et Oméga + premier Né + Sagesse + Vertu + Consolateur + Chemin + Verité + et Vie + Médiateur + Médecin + Salut + Agneau + Brebis + Veau + Espérance + Bélier + Lion + Ver + Bouche + Parole + ou Verbe + Splendeur + Soleil + Gloire + Lumière + Image + Pain + Porte + Pierre + Épouse + Pasteur + Prophète + Prêtre + Saint + Immortel + Jésus-Christ + Père + Fils + Homme-Saint + Dieu + Agios + Résurrection + Mischios + Charité + Éternité + Créateur + Rédempteur + Unité + Souverain Bien + Évam +

Eine andere, gekürzte Fassung findet sich merkwürdigerweise im Gebetbuche des 1453 in Frankreich gefallenen englischen Feldherrn John Talbot, der uns durch Schillers Jungfrau von Orleans als ein kalt verständiger Freigeist vorschwebt[2]):

Domine Jesu Christe, fili Dei, miserere mei et defende me N. famulum tuum hodie et cotidie, omni nocte et omni tempore ab omnibus dampnis et perditionibus + Sother + Emmanuel + Sabbaoth + Adonay + Panthon + Crathon + Thetragramaton + Yslkyros + Agyos + ymas + eleyson + O Theos + Athanatos + Alpha et Omega + Vermis + Vitulus + Leo + Ovis + Aries + Agnus + Homo + Usyon + Scorpius + Primus + Novissimus + Summus pater + Filius + Sother + [Spiritus] Sanctus + Trinus + Creator omnium rerum + Deus sanctus + et eternus, principium, finis, salva me ab omnibus malis et adversitatibus. Amen.[3])

Auch in Deutschland war das Gebet verbreitet. Der Minnesänger Frauenlob[4]) erwähnt 'zwen unde sibenzig namen hôch, | die got und ouch sîn wesen treit'; ein dem Tannhäuser in den Mund gelegtes Lied der Kolmarer Hs.[5]) sagt: 'Ich man dich an die zwen und sibenzig namen, | das ich köm aus der sünden teich'; und ein Lied des 14. Jahrhunderts preist St. Johannes im Namen Christi 'und in den zwen und sibenzig namen | des almahtigen godes, amen'.[6]) Ein in zwei Auf-

1) Enchiridion Leonis papae, Romae 1660 S. 117 (Berlin Na 896).

2) A. Ramé, Croix de préservation placées sur les morts. Revue des sociétés savantes des départements 2. sér. 3, 661 (1860).

3) Hieran schliesst sich eine Anrufung des Kreuzes Christi: „Crux bona + Crux digna + Lignum super omnia ligna + Me tibi designa + Redimens a morte maligna“ usw., sowie der Apostel, Evangelisten und der Marterwerkzeuge Christi.

4) Frauenlob, Sprüche hsg. von Ettmüller 1843 S. 187 No. 326, 19 = Wackernagel, Kirchenlied 2, 247 No. 405. — 'Got hât mêr den sibenzec namen', heisst es im Christophorus v. 354 (Schönbach, Ztschr. f. dtsch. Altert. 26, 31).

5) Zingerle, Germania 5, 362. Vgl. Bartsch, Meisterlieder der Kolmarer Hs. 1862 S. 108. 163.

6) Uhland, Volkslieder No. 309 = Wackernagel, Kirchenlied 2, 337 No. 504: 'Diz ist sancte Johans minne', Str. 4 und 12.

zeichnungen des 15. und 16. Jahrhunderts vorliegender Segen, der beim Graben des Eisenkrautes (Verbena) gesprochen ward, benutzt die 72 Namen zur Beschwörung: 'Ich gebiete dyr, edele worcz verbena, in nomine patris et filii et spiritus sancti vnde by den zwen vnde sebenczig namen des almechtigen gotis vnde by den vier engelen Michaele, Gabriele, Rapphaele, Antoniele vnde by den vier evangelisten' . . .[1]) oder:

Ich geput dir, edle wurzel, in dem namen
des vaters und des sons und des h. geistes, amen,
und by den 72 namen
unsers herrn Jesu Christ
und bi den vier evangelisten . . . [2]).

Auch Doctor Fausts Höllenzwang[3]) verwertet 'die 72 Namen Jesu Christi' zur Beschwörung, und noch im 18. Jahrh. wird der Erzengel Uriel durch die 72 Namen Gottes beschworen.[4])

Die Kenntnis eines vollständigen Textes verdanken wir Joseph Haupt[5]):

Daz sint die zwen vnd sibenzig namen vnsers herren: Eloy. Eloe. Elyon. Otheon. Dethetragrammaton. Amathon. Trinitas. Vnitas. Deus fortis. Messyas. Emmanuel. Emansiont. Adonay. Alpha et O. Agles. Algamatis. Athanaton. Jeras. Tininia. Theos. Otheos Pathon. Grathoir Ysos. Kyrios. Primogenitus. Vita finis. Via flos. Fons. Veritas. Sapiencia. Virtus. Paraclitus. Ego. snm. qui. sum. Meditator. Agnus. Ouis. Vitulus. Leo. Aries. Janua. Ymago. Gloria. Lux. Sol. Splendor. Angelorum Sponsus. Pastor. Propheta. Sacerdos. Immortalis. Lex. Rex. Jhesus. Christus. Pater. Filius. Spiritus sanctus. Omnipotens. Creator. Redemptor. Primus. Nouissimus. Summns. Christus vincit. Christus regnat. Christns imperat. Christus superat. Christus soluit vincula mortis. Caspar fert mirram, thus Melchior, Balthasar auram[6]). Johannes. Matheus. Lucas. Marcus. Crux christi protege famulum tuum. N. Amen.

Eine andere um 1507 niedergeschriebene Fassung[7]) lautet:

In gottes namen hie heben sich an die 77 [!] namen vnsers herren Jesu Christi. + Christus vincit + Christus imperans + Christus behüet mich Kuentz vor allem vbel. Amen. + Angelus + agios + otheos + saluator + messias + sabaoth + aput + lant + penten + gramaten + vssus + chiros + electat + hontysyes + principium + primogenuit + vrit + virtus + sapientiam + vnigenuit + tetragramaton + pentegramaton + mediate + anguis + ouis + vitulus + aries + leo + ff + interferuijs + bos + ymago + sol + luna + splendor + sponsus + lapis + flos + peste + spotis + Invisibilis + gaudox + vnderach + gemary + pastor + sacerdos + emmanuel + elion + tali + heli + ethomas + immortalis + inuisibilis + spiritus sanctus + omnipotens + misericors + vareß + tortol plasmator + redemptor + dies + nox + primus et nouissimus + summus + diuina trinitas + vnitas + ne despicias propter gloriam nominis tui, in tribulacione succurere deus per xristum dominum nostrum. — Den brief leg in einen spiegel vndter deines weibs haubt, das si dar auf schlaf, so wirt si dir vndtertänig, Salomons weib v̊berwant iren man, das er allen iren willen thet.

1) A. Schultz, Anzeiger f. K. der d. Vorzeit 1871, 303 (Breslauer Hs. IV. O. 6).

2) Mone, Anzeiger f. K. des d. Mittelalters 1837, 474. — Dagegen kommen in dem von J. Haupt, Wiener SB. 71, 523 mitgeteilten Eisenkraut-Segen die 72 Namen nicht vor.

3) Scheibles Kloster 1, 821 (1846).

4) 138 neu-entdeckte Geheimnisse (Frankf. u. Lpz. 1726) S. 107. Avé-Lallemant, Die Mersener Bockreiter 1880 S. 90. — Auch das Christopheles-Gebet (Scheible, Kloster 3, 375) führt 'die 72 Nahmen unserß Herrn Jesu Christi' an.

5) J. Haupt, Über das md. Arzneibuch des Meisters Bartholomäus. Sitzungsber. der Wiener Akademie 71, 521 (1872) aus der Wiener Hs. 13 647, Bl. 129b.

6) Dieser Vers kommt z. B. auch in einem von A. Schultz, Anz. f. K. d. d. Vorzeit 1869, 46 gedruckten Segen vor.

7) A. Schultz, Anzeiger f. K. d. d. Vorzeit 1869, 47 nach dem Münchner cod. germ. 821, Bl. 201b.

Den brief trag pey dir an der trucken [? tenken] seitten, so gewinstu wes huld du wild. Dise wort vnsers herren Jhesu Christi trag pey dir, so fürchtest tu kain viber. Wer dise wort an ruert, der wird ledig von allen seinen nöten. Er sol auch hueten, das er die wort an kain vbel, noch an kain vngerechtigkait [brauch]. Ainer der torff kain zauberey nit besorgen, das sy im kain schaden sey. Die karactere het Salomon bey im, da er ein land vberwand, vnd wer si bey im hat, der vberbind alles, das wider in ist etc.

Nur teilweise schliesst sich Hans Sachs[1]) in seinem Gedicht 'Die zwen vnd sibentzig Namen Christi' v. J. 1540 an die bisher vorgeführten Listen an.[2]) Seine 72 Abschnitte zu drei Versen beruhen auf einzelnen Stellen des Alten und Neuen Testaments, die jedesmal beigefügt sind, z. B.:

8. Esaie 7.
Emanuel bist auch genant,
Weyl du vns Christen bist gesandt,
Ist Got mit vns, der in dir wont.

Vermutlich benutzte er eine bisher noch unbekannte prosaische Vorlage eines Theologen. — Auch zu den Russen und Rumänen ist unser Gebet gedrungen.[3])

Nach dem Vorbilde der 72 Namen Christi ist im Zeitalter der aufblühenden Marienverehrung auch eine Liste der 72 Namen Mariä entstanden. Während ein lateinischer Hymnus des 12. Jahrh. 'Sicut pratum picturatur'[4]) von der Zahl der angeführten Namen schweigt, nennt ein provenzalisches Gedicht[5]) 72 Namen, und ebenso enthält ein Meisterlied der Kolmarer Hs.[6]) 'die 72 namen vnser frauwen' nach einer Tafel im Regensburger Dome mit der Bemerkung: „Dyse namen worden vnser lieben frauwen geben von dem heiligen, vnd die der heilige Theophile in sinen wunderzeichen sach, vnd worden geoffenbaret einem seligen bischofe von Sclavonia."

Wer nun die bisher vorgelegten Reihen der Gottesnamen miteinander vergleicht, wird erkennen, dass zwar die christlichen Listen eine zusammenhängende Gruppe bilden, dass aber ihre Abstammung aus der jüdischen Kabbala keineswegs so fest steht, wie Gaster (Germ. 26, 203) annimmt. Eine Übersetzung aus dem Hebräischen sind die 72 Namen Christi keinesfalls: höchstens könnte man vermuten, dass ein christlicher Theolog des 10. oder 11. Jahrh. durch das jüdische Vorbild zu einer ähnlichen Zusammenstellung veranlasst ward, ebenso wie sich 1285 der wunderliche Ramon Lull[7]) berufen fühlte, den Sarazenen, die sich der 99 Namen

1) Folioausgabe 1, 1, Bl. 76b, 2 (1558) = ed. Keller 1, 326; vgl. 21, 347. — 1541 verfasste H. Sachs (25, 129 ed. Keller-Goetze) ein wohl aus dem Spruchgedichte verkürztes Meisterlied von den funfzig Namen Christi.

2) Seine Liste beginnt: Son Gottes, Gottes Wort, Sun Dauid, Menschensun, Abrahams Sam, Kind, . . . Liecht, Leben, Warheit, Rath, Fridfürst, Weg, Thür, Layter Jacob, . . . Vatter, Breutgam, Weinstock, Fels, Wasserbrunn, Himelbrot usw.

3) B. Petriceicu-Hasdeu, Cǎrtile poporane ale Romǎnilor 1879 S. XXXII f. Gaster, Literatura popolarǎ romǎna 1883 S. 401—405: 'Cele 72 de nume a domnului nostru Jsus Hristos' und in Gröbers Grundriss der roman. Philologie 2, 3, 412. Nyrop, Navnets magt (in Opuscula philologica udgivet af det philologisk-hist. samfund 1887) S. 186—190.

4) Pitra, Spicilegium Solesmense 3, 451. — Vgl. auch Sailli, Thesaurus litaniarum 1600 S. 246. 250. 254. 266 und Binterim, Denkwürdigkeiten der christkath. Kirche 4, 1, 600 (1827): 93 Namen; Enchiridion Leonis 1660 S. 118 (60 Namen): im allgemeinen Migne, Patrologia lat. 219, 502—522 und Salzer, Sinnbilder und Beiworte Mariens 1888—94.

5) Daurel et Beton, chanson de geste provençale publ. par P. Meyer 1880 S. C.

6) Bartsch, Meisterlieder 1862 S. 49 teilt nur die erste der fünf Strophen mit.

7) R. Lull, Obras rimadas 1859 S. 201; vgl. Histoire litt. de la France 29, 265. Die 100 Anreden Gottes beginnen: 'O Deus, Essencia, Unitat, Trinitat, Pare, Fill, Sant Esperit.

ihres Gottes rühmten, seines Gottes Herrlichkeit in hundert catalanischen Lobliedern auf ebensoviele Attribute desselben vorzuhalten. Doch ist bisher noch nicht erwiesen, dass die Juden schon im 12. Jahrh. 72 Namen Gottes gruppiert hatten, da das spätestens dem 10. Jahrh. angehörige Buch Raziel nur von dem 72buchstabigen Namen Gottes redet; die Zahlen 70 und 72 aber waren, worauf ich jetzt nicht eingehen will, sowohl bei den Christen und Mohammedanern wie bei den Juden heilige und vielgebrauchte.[1]) Der schon früher (S. 445) erwähnte Schêm ha-mephorâsch vermag keine Entscheidung zu bringen, solange seine Bedeutung und Geschichte noch nicht genauer erforscht ist. Dies Wort nämlich wird bald als der 'ausdrücklich genannte', bald als der 'geheime' oder der 'ausgezeichnete Name' Gottes erklärt, bezeichnete ursprünglich aber jedenfalls nicht eine Summe verschiedener Namen, sondern das heilige und wunderkräftige Tetragrammaton Jhvh. Schon 1419 erwähnt Joh. Gerson[2]), dass Zauberbücher unter dieser Bezeichnung Schêm ha-mephorâsch in Spanien verbreitet waren, und Galatinus wie Margaritha, aus dem wieder Luther schöpfte, bezeugen die abergläubischen Meinungen über den Schêm ha-mephorâsch.[3]) In den deutschen Zauberbüchern, die unter diesem Titel gehen[4]), werden zwar zehn hebräische Namen Gottes zitiert und erklärt, aber es sind die schon bei Hieronymus erscheinenden in veränderter Folge, wie auch für die Ordnungen der Engel Dionysius Areopagita angeführt wird: Eheie, Jehova, Tetragrammaton Elohim, El, Elohim Cubor, Eloha, Tetragrammaton Sabaoth, Elohim Sabaoth, Sadai, Adonay Melech[5]). Auch die 72 hebräischen Gottesnamen, die auf dem von Scheible[6]) reproduzierten Flugblatte 'Schemhamphoras' in strahlenförmiger Anordnung rings um zwei Kreise mit dem magischen Dreieck erscheinen, weichen wieder ab: 'Eschereye, Jehova, Messias, Tau, Jah, He, Vau, Elohim Zidkenu, Va, Elohim Gibor, Eloy' usw.

Ganz erklärlich ist es, dass die handschriftliche Überlieferung die lange Reihe der Gottesnamen nicht nur hier und da entstellte, sondern auch ihre Zahl häufig verkleinerte. Solche Bruchstücke der langen Liste begegnen uns oft genug, z. B. in dem isländischen Zauberspruche, der oben S. 273 abgedruckt ward, oder im Christopheles-Gebet (Scheibles Kloster 3, 361. 364), im Grimorium (ebd. 3, 640), im Verus Jesuitarum libellus (ebd. 1, 836. 842. 846) usw. Auch die oben von Herrn Dr. P. v. Winterfeld aus Lainz mitgeteilte Besegnung enthält nicht die vollständigen 72 Namen Christi.

Berlin. Johannes Bolte.

Singular, Estant, Faent' usw. Eine Art Kommentar dazu liefert der Autor in seinem lateinischen 'Liber proverbiorum, pars 1: De centum nominibus Dei' (Raymundi Lulli opera tom. 6. Mainz 1737).

1) Steinschneider, Zeitschr. der d. morgenl. Ges. 4, 145—170. R. Köhler, Kleinere Schriften 3, 511f. In dem 1686 gedruckten Buche 'Arbatel de magia veterum' (Scheibles Kloster 3, 283) steht eine Liste von 72 Völkern in alphabetischer Folge und deren 72 Bezeichnungen für Gott, die alle mit vier Buchstaben geschrieben sind.

2) Gerson, Opera (Basel 1518) 1, Bl. dd 3b, 1 in der Schrift 'Trilogium astrologie theologizate': „libri magici ... quales reperiuntur adhuc in Hyspania sub titulo Semmaforas".

3) Galatinus, De arcanis cath. veritatis 1518, Bl. 46b (2, 10). Margaritha, Der gantz jüdisch glaub 1531, Bl. Z2a. Luther, Werke, Erlanger Ausgabe 32, 292. 304 (1543).

4) Horst, Zauberbibliothek 3, 134—158. 4, 125f. 168f. (1822). Scheibles Kloster 3, 289—329 (1846).

5) Horst 3, 153f. = Kloster 3, 307f. — An den oben S. 448[4] angeführten Stellen wird auf die 72 Namen Gottes Bezug genommen, aber die einzelnen Namen werden nicht genannt.

6) Kloster 3, 330 auf zwei Tafeln.

Berichte und Bücheranzeigen.

Germanische Mythologie in den Jahren 1901 und 1902.

Das wissenschaftliche Ereignis auf dem Gebiete der germanischen Mythologie in den Jahren 1901 und 1902 ist zweifellos Friedrich Kauffmanns 'Balder'[1]. Da Beweisführung und Ergebnis dieses bedeutenden Werkes von anderer Seite in dieser Zeitschrift kritisch gewürdigt werden sollen, sei es gestattet, hier nur in kurzen Zügen dasselbe in den allgemeinen Entwicklungsgang der germanischen Mythologie einzustellen. — Der erste Abschnitt 'Quellenuntersuchung', geht noch auf früher (namentlich von A. Olrik) gebahnten Wegen, indem durch genaue Beobachtung und Bewertung der Stilformen der Darstellung (Snorris ebenso wie Saxos) die Grundformen der mythischen Dichtung — der durch Vǫluspá (und Snorri) gebotene Grundtypus, in Saxos Bericht die norwegische Mythen-Novelle, die seeländische Lokalsage, das schleswigische Märchen — aus der Überlieferung ausgesondert werden, wobei die von Bugge geltend gemachten Übereinstimmungen mit antiker Sage und christlicher Legende ihre Erklärung als Faktoren der Stilform und nicht des Sagenstoffes finden. Der zweite Abschnitt aber, 'Dichtung und Glaube', schlägt neue Bahnen ein, den Fortschritt schon in der Fassung der Überschrift andeutend. Müllenhoff hatte (D. Alt. 5, 157) die Mythologie als die 'Summe der Bilder und Dichtungen, in denen ein Volk seine religiös-poetischen Anschauungen von der es umgebenden Natur und den in ihr wirkenden Kräften, die er als persönliche Wesen auffasste, ausgeprägt hat', d. i. vorwiegend als Naturpoesie definiert. Ausgehend von den Ergebnissen der anthropologischen Forschung hatte E. H. Meyer in seiner 'Germanischen Mythologie' den Affektcharakter der mythischen Vorstellungen hervorgehoben und so neben dem erkenntnismässigen und künstlerischen auch den spezifisch religiösen Gehalt der Mythen zu seinem Recht gebracht. Der Mensch auf der Stufe des mythischen Empfindens beschränkt dieses nicht darauf, nach Analogie seines eigenen willkürlichen Handelns und namentlich seines geheimnisvollen Seelenlebens die Naturvorgänge um ihn zu verstehen und künstlerisch zu verbildlichen, er steht auch unter dem fortwährenden Druck des Abhängigkeitsgefühles von ihnen und sucht wiederum von sich aus Einfluss auf sie zu nehmen. Aber E. H. Meyer führte diesen Gedanken im wesentlichen nur in der 'niederen Mythologie', im Bereiche der noch zu geringer künstlerischer Formung geführten germanischen Seelen- und Dämonenglaubens durch. Hier setzt nun Fr. Kauffmann ein, indem er auch in den höheren Göttermythen, entsprechend dem höher ausgestalteten Ahnenkult, diesen spezifisch religiösen Gehalt nachweist. Er geht dabei von dem der allgemeinen Religionsgeschichte entnommenen Begriff der Magie aus. Nach alter und jetzt noch bei unzivilisierten Völkern geltender Anschauung gibt es Menschen höheren Ranges, die durch Erkenntnis der Naturvorgänge sie beherrschen und so aktiv in den Zusammenhang der geistbeseelten Welt hineingestellt sind. Vor allem sind es Priester und Könige. Nach ihrem Tode werden sie als 'Göttersöhne' den Göttern an die Seite gestellt, sie werden 'heroisiert'. Als solche sind sie 'gesteigerte Menschenseelen, nicht depossedierte Göttergestalten' (Rohde). Nun kennzeichnet gerade das germanische Königtum diese 'Magie', durch die die

1) Strassburg, Trübner 1902. XII, 308 S. 9 Mk. [Verschiedene Einwände gegen Kauffmanns Methode erhebt A. Heusler, Deutsche Literaturzeitung 1903, 488–494.]

Heroisierung von Königen zu 'Asen', 'Einheriern' in die Gefolgschaft Odins bewirkt wird. Auch Balder und Hǫþr sind als heroisierte Könige nach Valhǫll erhoben worden und 'walten schützend und hilfreich über ihren irdischen Kultgemeinden'. Dieses schützende und hilfreiche Walten aber wird von der Kultgemeinde im 'Kultritus' erzwungen, indem der Kultakt ein bestimmtes Göttergeschehnis durch feierliche Rezitation in dichterisch gebundenem und magisch wirkendem Wortausdruck — als Zaubermärchen ('spell') — wiederholt (bezw. den usuellen irdischen Ritus in ein himmlisches Göttergeschehnis projiziert). Dieses im Ritus wirksam werdende magische Element unterscheidet den Mythus als Zaubermärchen von den rein literarischen Gattungen der Ballade oder der Novelle, und 'einen Mythus deuten' heisst darum 'mit den Hilfsmitteln philologisch-historischer Kritik den Ritus aus dem Mythus rekonstruieren'. Im vorliegenden Falle erkennt Kauffmann im altgermanischen Königsopfer bei allgemeiner Volksnot als letztes Hilfsmittel angewendet die reale Kulthandlung, die sich im Mythus von Balders Ursprung magisch spiegelt. — Die rituelle Zeremonie ist im weiteren Verlaufe rein literarisch in dichterische Erzählungsmotive umgesetzt werden, indem die Tötung des Opfers teils als Kampf geschildert, teils mit dem Märchen vom 'wohlverwahrten Leben' verknüpft wurde.

In Fr. Kauffmanns schärferer Betonung der rituellen Grundlage der Mythen tritt ihr priesterlicher und aristokratischer Charakter deutlicher ans Licht, und es begreift sich nun leichter, wie in ihnen an uralte indogermanische Riten sich nach Gedankeninhalt und Formausdruck neue Interpretation anschliessen konnte. So ist es auch im vorliegenden Ritus und Mythus geschehen, dass im Kreise der Geburts- und Geistesaristokratie der ererbte indogermanische Glaubenskern sich mit der von Babel ausgehenden christlich versetzten kosmologischen Spekulation zu einem organischen Ganzen verbinden und so zu der wunderbaren Weltprophetie der Vǫluspá die Grundlage abgeben konnte. In dieser Erkenntnis und damit in der völligen Einstellung der germanischen Mythologie in die allgemeine Religionsgeschichte liegt meines Erachtens die bleibende Bedeutung dieser Untersuchung Fr. Kauffmanns.

Ebenfalls vom Boden der vergleichenden Religionsgeschichte aus hat uns Chantepie de la Saussaye mit einer zusammenfassenden Darstellung der germanischen Mythologie beschenkt[1]). Das Werk ist (in engl. Übersetzung) als dritter Band der von Morris Jastrow herausgegebene 'Handbooks on the history of religions' erschienen, nachdem die ersten 11 Kapitel schon 1900 im holländischen Original im Druck erschienen waren[2]). Die hier gegebene Quellengeschichte des germanischen Heidentums ist nun im vollständigen Werk durch die ausführliche Darstellung des Götterglaubens ergänzt. Auch hier ist, wie bei einem zur Einführung für Studierende bestimmten Handbuch nur selbstverständlich, auf sorgfältigen Quellen- und Literaturnachweis ein grosses Gewicht gelegt und in einem Anhang geradezu eine Bibliographie der germanischen Mythologie (mit knappen Charakteristiken) gegeben.

Eine kürzere Darstellung der nordischen Mythologie mit knapp orientierender Quellenbegründung bot Winifred Faradays in dieser Zeitschrift 12, 238 von A. Heusler eingehend besprochenes Schriftchen The Edda: I. The divine mytho-

1) The religion of the Teutons. Translated from the dutch by Bert. J. Vos. Boston, Ginn & comp. 1902. VIII, 504 S.

2) Geschiedenis van den godsdienst der Germanen voor hun overgang tot het Christendom. Haarlem, De Erven F. Bohn 1900. VIII, 302 S.

logy of the north[1]), während Léon Pineau in dem der nordischen Göttersage gewidmeten ersten Teil des zweiten Bandes seines Werkes: 'Les vieux chants populaires scandinaves'[2]) speziell dem Thórrmythus seine Aufmerksamkeit zuwendet.

Unter den kleineren Einzelbeiträgen zur Erforschung der german. Mythologie sind zwei kurze, aber einschneidende Aufsätze Friedrich Kluges hervorzuheben. In dem einen[3]): 'Ôstarûn' weist Kluge nach, dass die Berechtigung zur Skepsis bezüglich der Gleichstellung der hypothetischen germanischen Ôstara (bei Beda 'Eostrae') mit der lat. Aurora, griech. Ἕως und der ind. Ušas nicht vorhanden sei. Nach der sicheren Entdeckung Hillebrandts in seiner Vedischen Mythologie 2, 26 haben die vedischen Hymnen an die Morgenröte als Jahresanfangslieder einen festen Platz in der Frühlingsfeier eingenommen. Damit löst sich die Schwierigkeit der Identifizierung der anzunehmenden germanischen Frühlingsgöttin mit den etymologisch verwandten indogermanischen Göttinnen der Morgenröte. Im zweiten Aufsatz[4]) erneuert er die Emendation von Zeuss in Tacitus' Germania cap. 2 'Tiuisconem deum terra editum', so dass unter Substituierung des Himmelsgottes Tivos (idg. deivos) sich die Genealogie ergibt: Tîvos — Tîviskô — Mannus — Manniskones ('Mannusnachkommen' = 'Menschen', in weiterer Folge 'Germanen').

Mit dem Odinmythus beschäftigte sich F. v. d. Leyen in seinen 'Kleinen Studien zur germanischen Mythologie'[5]), die den Zusammenhang der Odrerir-Erzählung mit den Sagen anderer Völker von Raub und Gewinnung des Wassers nachweisen und den magischen Grundzug im Wesen Odins hervorheben. Über die Nachklänge oder die Grundlage des Wuotansglaubens, den 'wilden Jäger', brachten P. Drechsler[6]) und J. Wahner[7]) aus dem gegenwärtigen schlesischen Volksglauben einiges bei.

Sorgfältigere Aufmerksamkeit wurde den Spuren animistischer Vorstellungen im heutigen Volksglauben zugewendet. Namentlich J. v. Negelein hat sich in einer Reihe von Aufsätzen um die Erhellung der Beziehungen des germanischen Seelenglaubens zu den bezüglichen Fortbildungen und Ausgestaltungen der Naturvölker bemüht und in dankenswerter Weise die altgermanischen und gegenwärtig noch lebendigen Vorstellungen von der Reise der Seele in ein Jenseits (im Traume oder nach dem Tode) zusammengestellt und gesichtet.[8]) Damit stehen die besonderen Ausgestaltungen im Zusammenhang, die der Seelenglaube in den mannigfachen Formen der Gespenster-, Zwerg- und Wasserdämonensagen gefunden hat. Wie besonders auffallende oder geheimnisvolle Naturerscheinungen mit Vorliebe aus

---

1) Popular studies in mythology, romance and folklore, no. 12. London, D. Nutt 1902. 51 S.

2) Tome II. Époque barbare: La Légende divine et héroïque. Paris, Emil Bouillon 1901. VI, 581 S. 8°. — Vgl. Feilberg, oben 12, 240.

3) Zeitschr. f. deutsche Wortforschung 2, 42 f.

4) Ebenda 2, 43–45.

5) In: Germanistische Abhandlungen, Hermann Paul zum 17. März dargebracht. Strassburg, Trübner, 1902.

6) Mythische Erscheinungen im Schlesischen Volksglauben, 1: Der wilde Jäger und Frau Holle. Progr. Zabrze 1902 (No. 236).

7) Die wilde Jagd in Schlesien. Festschrift des german. Vereins in Breslau 1902, S. 85—97.

8) Die Reise der Seele ins Jenseits, oben 11, 17. 149. 263. Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult, oben 11, 406—420 und 12, 14—25 [vgl. auch Schrijnen, ,Nachtmerrie'; Volkskunde 14, 1—4]. Seele als Vogel, Globus 80 (23). Pferd in der Volksmedizin, ebd. 80 (13). Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben, Archiv für Religionswissenschaft 5, 1—37. Der Individualismus und der Ahnenkult, Zeitschr. f. Ethnol. 34, 49 - 94.

den Eindrücken des eigenen Seelenlebens heraus interpretiert werden und so zu 'Geistererscheinungen' werden, zeigte in einer instruktiven Abhandlung K. Amersbach[1]), indem er die in einer Reihe von Märchen und Sagen vorkommenden 'Lichtgeister' auf die Lichterscheinungen des St. Elmsfeuers, auf Irrlichter, Meteore, Kugelblitze usw. zurückführte. Über die aus gleichen Faktoren entstandenen schlesischen Sagen von Wasserdämonen machten Kuhnau[2]) und P. Drechsler[2]) Mitteilungen. Zwergsagen aus Pommern stellte A. Haas[3]) zusammen, während G. Sievert[4]) in einer Abhandlung über Zwerge und Riesen mehr die methodische Frage der Verwendbarkeit dieser Stoffe im Schulunterricht in den Vordergrund rückte.

Ebenfalls in den Vorstellungen des Seelenglaubens sind die Uranfänge der Weissagung und des Zaubers begründet, über die H. Gering in einer zum Schlusse hier noch hervorzuhebenden künstlerisch abgerundeten Abhandlung orientiert.[5]) Der Kern der Weissagung und der Zauberei liegt in dem Bestreben, von der Seele des Abgeschiedenen (oder von der Gesamtheit der Geister) die Zukunft zu erfahren, bezw. sie den eigenen Wünschen entsprechend zu beeinflussen. Darauf geht aller Zauber im Opferwesen zurück. Auch das germanische Altertum unterscheidet sich in den Grundzügen hierin, wie Verfasser an einer Reihe einzelner Beispiele dartut, von der Übung anderer Völker nicht, wenngleich auf die Einzelausbildung, namentlich bezüglich der Kenntnis von zauberkräftigen animalischen und vegetabilischen Stoffen der Einfluss der Lappen auf das altnordische Zauberwesen nachweisbar ist.

Gross-Schenk (Siebenbürgen). Adolf Schullerus.

Archiv für Religionswissenschaft, herausg. von Ths. Achelis, 5. Band, 1.—4. Heft. Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1902. IV, 384 S. 8°. 14 Mk.

Vielerlei auch für uns wertvolle Gaben bringt der neue Band des zuletzt oben 11, 94 besprochenen Archivs. In einem von ausgebreiteter Kenntnis zeugenden Aufsatze: 'Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben' (S. 1—37) zeigt J. von Negelein, wie bei primitiven Völkern die Gewohnheit, alles Leben mit dem sichtbaren Leibe verbunden zu denken, dazu führte, die Leichen einzubalsamieren, mit Gesichtsmasken zu versehen, Bilder der Toten aus ihrer mit Lehm vermischten Asche zu kneten usw.; wie man andererseits die Götterbilder als Vertreter ihrer Person betrachtete und sich bemühte, feindliche Menschen durch Verletzung ihres Abbildes, das als ihr Doppelgänger galt, zu vernichten. Da ebenso der Schatten und das Spiegelbild als ein solcher Doppelgänger, ja als die Seele angesehen ward, knüpften sich an diese gleichfalls abergläubische Gebräuche, wie auch der Name oft einen Teil des Wesens bedeutet. — P. Sartori (S. 64—77) bespricht von einem verwandten Standpunkte aus die 'Ersatzmitgaben an Tote', die den Mumien beigegebenen künstlichen Herzen, Augen, Schädel, die Ersatzmittel für

1) Licht- und Nebelgeister. Ein Beitrag zur Sagen- und Märchenkunde. Progr. Baden-Baden 1901. 48 S. 4°. — Vgl. Petsch, oben 12, 370.

2) Mitteil. d. schles. Ges. f. Volkskunde 9, 19—22; 53; 87f.

3) Diese Zeitschrift 11, 201—207.

4) Neue Jahrbücher Bd. 10.

5) Über Weissagung und Zauber im nordischen Altertum. Rede zum Antritt des Rektorats. Kiel, Lipsius & Tischer i. K. 31 S.

alte Menschen- und Tieropfer, die aus Papier, minderwertigem Stoffe oder aus blossen Modellen und Bildern bestehenden Beigaben, die an Stelle der Habe des Toten oder wirklicher Speisen dargebracht wurden und nicht nur aus dem Eigennutz der Hinterbliebenen, sondern auch aus ihrem Glauben an die Kraft des Bildes zu erklären sind. — J. v. Negelein handelt ferner über 'die abergläubische Bedeutung der Zwillingsgeburt' (S. 271—273), die von den alten Indern, Assyriern und Ägyptern als unheilvoll angesehen und noch bei vielen unkultivierten Völkern als Zeichen ehelicher Untreue betrachtet wird, sowie über 'die Luft- und Wasserblase im Volksglauben' (S. 145—149), die den Indern, Deutschen und Slaven als ein Wassergeist oder als eine von diesem unter einem umgestülpten Topfe gefangen gehaltene Seele erscheint. — 'Die Ursache und Bedeutung der Erdbeben im Volksglauben und Volksbrauch' erörtert Richard Lasch (S. 236—257. 369—383), ohne auf sämtliche hergehörigen Mythen einzugehen; zumeist sieht die mythologische Erklärung den Erzeuger der Naturerscheinung in einem im Innern der Erde lagernden Riesen oder Tiere (Schildkröte, Fisch, Schlange, Eber, bei den Mohammedanern Stier); die böse Vorbedeutung der Erdbeben und die in Rufen, Lärmen und Opfern bestehenden Abwehrmassregeln sind bekannt. — A. Döhring versucht (S. 38—63. 97—104) in einer für mich nicht überzeugenden Weise die griechischen und deutschen Sagen von 'Kastors und Balders Tod' auf einen vor der Völkertrennung liegenden indogermanischen Mythos vom Sonnenuntergange zurückzuführen; Licht (Kastor-Apollon = Baldr; Polydeukes = Hermoðr-Wali) und Finsternis (Lynkeus = Loki; Idas = Hother) kämpfen miteinander um die Mondgöttin (Hilaeira-Phoibe-Marpessa = Nanna); die Rinder, bei deren Raub nach der Darstellung der Kyprien Kastor getötet ward, sind die Wolken. — In ähnlicher Richtung geht die Kritik, die E. Siecke unter dem Titel 'Max Müllers mythologisches Testament' (S. 105—131) an den 1898—99 erschienenen 'Beiträgen zu einer wissenschaftlichen Mythologie' des Oxforder Gelehrten übt. Siecke hält die Grundanschauung Müllers, dass die Mythologie der Arier von der Betrachtung der Naturmächte, insbesondere von der grossen Gottheit der Sonne, ausgegangen ist, für unwiderleglich, gibt aber zu, dass er oft allzu künstliche Wege der Deutung eingeschlagen und seine Lieblingsvorstellung von der Morgenröte über Gebühr betont habe, und legt dies ausführlich an den Beispielen der Açvins und der Demeter dar. — Von den in den letzten Jahren so bedeutsam hervorgetretenen babylonischen Entdeckungen handeln Bruno Meissner (Babylonische Bestandteile in modernen Sagen und Gebräuchen. S. 219—235) und A. v. Gall (Die alttestamentliche Wissenschaft und die keilinschriftliche Forschung. S. 289—339), der eine, um in einer raschen Skizze den Einfluss der Sprache und Dichtung (Weltschöpfung, Gilgamos, Chidr, Tammuz, Midas, Achikar) auf spätere Geschlechter anzudeuten, der andere, um der überschwänglichen Verehrung alles Babylonischen bei H. Winkler entschlossen entgegenzutreten. — Von den übrigen Aufsätzen erwähne ich noch Edv. Lehmann, Zur Charakteristik des jüngeren Avesta (S. 202—218), W. Geiger, Buddhistische Kunstmythologie (S. 177—201) und drei von F. Branky mitgeteilte deutsche Himmelsbriefe (S. 149—153; vgl. dazu oben 13, 330) und ein geistliches Stundenlied (S. 154—158; vgl. oben 11, 398. 13, 87); von den besprochenen Büchern: E. Mogk, Germanische Mythologie (S. 274 f.), H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur (S. 94 f.), F. Murad, Ararat und Masis (S. 78 f. Armenische Sündflutsage) und W. Caland, Altindisches Zauberritual (S. 86 f.). J. B.

Andrew Lang, Social Origins. **J. J. Atkinson,** Primal Law. London, Longmans, Green & Co., 1903. XVIII, 311 S. gr. 8°. 10 sh. 6.

Das neue Buch des unermüdlichen Folkloristen ist echtester Andrew Lang; echt in der gemütlichen Sicherheit des Vortrags, in der Neigung, alles auf gut schottisch zu erklären (z. B. S. 8. 139. 206), in der vergnügten Art, gegenteilige Ansichten mit einem Witz abzutun (wobei er wohl auch recht geschmacklos werden kann, wie S. 107). Das sind eben alles nicht angenommene Manieren, sondern das hängt alles untrennbar mit Langs Wesen und mit seiner Methode zusammen. Derselbe gesunde Menschenverstand, der (S. 281) die furchtbare Wortbildung 'asororogamic' für das Gesetz, das die Schwesterheirat verbietet 'really too impossible a word for even science to employ' nennt, erklärt sich auch gegen weithergesponnene Spekulationen; dieselbe deutliche Anschauung heimischer Bräuche, die überall 'Camerons' und 'Macdonells' auftreten lässt, hat die Volkskunde zu einer neuen Grundlage der Prähistorie machen helfen. Aber freilich liegt hier eben auch die Grenze und die Gefahr. Lang besitzt zur Lösung der schwierigen Aufgaben, die er sich gestellt hat, doch nur eben diese beiden Werkzeuge: eine ausgedehnte Kenntnis volkstümlicher Bräuche und ein klares Raisonnement. Es fehlt ihm durchaus das, was ich einmal den 'prähistorischen Sinn' genannt habe: die Fähigkeit, sich hineinzufühlen in Zustände, die aller Kultur, auch der altschottischen, vorausliegen; eine Begabung, die z. B. Robertson Smith in so hohem Grade zu eigen hatte. Es fehlt ihm die Kunst, ein riesiges Material energisch zu ordnen, wie es Tylor oder Ratzel und seine Schule ausgebildet haben. Indem er in dem vorliegenden, fast ausschliesslich dem Ursprung des Totemismus geltenden Buche eine grosse Reihe von Meinungen durchspricht und schliesslich (S. 161 f., vgl. 187 f.) seine eigene gibt, wird man doch am Ende nur zu der Überzeugung gebracht, die Lang gleich am Anfang mit Mac Lennans Worten ausdrückt: 'irgendwo kann alles mal vorgekommen sein' (S. 3); eine Überzeugung, die für die Ethnologie verhängnisvoll werden kann. Seine eigene 'Privatansicht', der Totemismus werde überall eine Rolle gespielt haben (S. 207), fällt dann auch dahin; es kann irgendwo ganz anders gewesen sein.

Ich fürchte, mit diesen Widerlegungen von ein Dutzend mehr oder weniger plausibelen Theorien hat die folkloristische Methode einen Pyrrhussieg erfochten. Die rationalistische Erklärung, die Lang selbst über die von ihm als fundamental angesehene Namengebung bei den Stämmen oder Gruppen (S. 166) abgibt, lässt sich gewiss durch manche Analogie stützen; dass die Völkernamen von ausserhalb (S. 169) erteilt werden, trifft oft nachweislich zu, und Lang hätte hier wie oft deutsche Forschung mit Erfolg benutzen können; aber er kennt Much und v. Grienberger so wenig wie etwa Delbrücks 'Verwandtschaftsnamen' oder Schurtz' 'Urgeschichte der Kultur'. Indes begreift man, selbst diese Erklärung als allgemein gültig angesehen, nicht, wie von einer fremden, oft aus Spott gegebenen Benennung solche Macht ausgegangen sein soll! Wir kommen eben nicht weiter, wenn die Volkskunde so einseitig zur Deutung herangezogen wird, wie sonst die mythologische Spekulation. Ein gelegentliches dilettantisches Hineinziehen der Etymologie (wie S. 129) tuts auch noch nicht. Das von Lang selbst aufgegebene Dogma von der einstigen Promiscuität (S. 9) sollte als Warnungszeichen dienen! Wir brauchen die psychologischen Hilfsmittel Useners, brauchen die Unterstützung der linguistischen Paläontologie, brauchen auch und vor allem jene Hilfsmittel zur Anbahnung einer ethnologischen Chronologie, auf die ich in meiner Rezension von Schraders Reallexikon der idg. Altertumskunde (Ztschr. f. Kulturgesch. 9, 1 f.) hingewiesen habe. Wie die Sache jetzt liegt, lässt sich aus einem Werk wie dem Langs am Ende

nicht viel mehr entnehmen als allerlei Argumente gegen allerlei Erklärungen und ein paar hübsche volkskundliche Notizen (wie S. 295f. über lokale 'Fresser-Beinamen').

Das Buch des verstorbenen Atkinson, das an Langs Schrift angehängt ist, oder das er vielmehr als Gelegenheit benutzt hat, um seine Arbeit erscheinen zu lassen, geht nun gar von dem 'semi-humanen' Anfang der Menschengeschichte aus und deduziert von dem Alalus her. Solange wir über die volkskundlichen Lebensformen unserer Affenväter nicht genauer orientiert sind, scheint mir dies Verfahren verfrüht.

Berlin. Richard M. Meyer.

Festschrift des germanistischen Vereins in Breslau, herausgegeben zur Feier seines 25jährigen Bestehens. Leipzig, B. G. Teubner, 1902. VII, 225 S. 8° mit Notenbeilage.

Weinholds Vorlesungen haben 1877 seine Breslauer Zuhörer zur Stiftung eines germanistischen Vereins begeistert, der, nunmehr auf ein Vierteljahrhundert seines Bestehens zurückblickend, durch einen stattlichen Sammelband von dem rüstigen Streben seiner Mitglieder auch weiteren Kreisen Zeugnis gibt. Unter den zehn Beiträgen hebe ich zunächst Kolmar Schaubes gründliche Untersuchung über den Gebrauch von 'hansa' in den Urkunden des Mittelalters (S. 125—176) hervor, welche der üblichen Ableitung aus got. und ahd. hansa = Schar, Menge, die aus vielen deutschen, französischen und englischen Urkunden des 12.—13. Jahrhunderts belegte Tatsache gegenüberstellt, dass *hansa* und seine Ableitungen (*hansen*, *hansgraf*, *hanshus*, frz. *hancer*, *hancier*) zunächst überall eine Handelsabgabe, dann ein Handelsrecht bedeutet und erst im 13. Jahrhundert in Flandern zur Bezeichnung einer kaufmännischen Genossenschaft gebraucht wird. Dem Einflusse des Gedichts von Ortnit auf das Eckenlied gilt die vorsichtig tastende Untersuchung von Walther Vogt: Ortnits Waffen (S. 193—203), während O. Warnatsch (S. 177—192) die im Eckenliede, zwei erzählenden Gedichten und einem Fastnachtspiele des 15. Jahrh. berichtete Sage vom 'Wunderer' mit der noch heute lebendigen Tiroler Volkssage von der Verfolgung der Saligen durch den wilden Jäger vergleicht.[1]) Über die wilde Jagd in Schlesien handelt J. Wahner (S. 85—98), indem er den Einfluss dieser germanischen Sage auf die slavischen Bewohner Schlesiens betont und die verschiedenen Namen des Jägers (Woyden, Humpelförster, Buschmann, Holzhacker Wenzel, Honsgotl, Jerlapfeif u. a.) bespricht; die Fortsetzung dieser Arbeit lässt hoffentlich nicht lange auf sich warten. Besonders wertvoll für uns ist der von Paul Drechsler (S. 42—84) gelieferte 'Beitrag zur deutschen Volkskunde aus dem 16. Jahrhundert: Der alten Weiber Philosophey'. Dieser Traktat, der in 88 Sätzen den geläufigsten Aberglauben seiner Zeit ebenso zusammenfasste, wie später die Chemnitzer Rockenphilosophie, ist bereits von Pfeiffer 1855 in der Zeitschr. f. d. Myth. 3, 309 nach einem Drucke von 1612 wiederholt worden; Drechsler gibt ihn nach der 'Astronomia', Frankfurt 1571 wieder und versieht die einzelnen Paragraphen mit reichen Parallelen aus älterer und neuerer Literatur. Schade, dass er dabei nicht auch auf das Verhältnis zu dem Calender Eucharius Rösslins (1537) und zu den französischen 'Évangiles des quenouilles' eingegangen

1) In Keller-Sievers' Verzeichnis altdeutscher Handschriften (1890) hätte W. finden können, dass die von ihm gesuchte Regensburger Hs. (S. 178) in München liegt (cgm. 5919). Die kurzen Bemerkungen von Creizenach und Michels über das Fastnachtspiel hat er vielleicht absichtlich übergangen.

ist.[1]) — Die übrigen Aufsätze gehören der mittelalterlichen und neueren Literaturgeschichte an: K. Gusinde, Aus der Sterzinger Sammelhandschrift (S. 219—225. Ein gereimter Neidhartschwank und neun Melodien zu den Neidhartliedern); F. Brie, Eulenspiegel und Hans Sachs (S. 204—211; vgl. R. Köhler, Kleinere Schriften 3, 17); H. Jantzen, G. A. Dethardings Übersetzungen Holbergscher Lustspiele (S. 98—124. Vergleichung der drei 1741—42 erschienenen Stücke mit dem Inhalt und Stile der Originale); H. Speck, Zu Achim von Arnims Päpstin Johanna (S. 212—218; ohne Kenntnis der Dissertationen von Haage 1891 und Bottermann 1895); E. Arens, Das Balladenjahr der Annette von Droste-Hülshoff (S. 1—41. Genaue Quellenuntersuchung). Der ganze Band ist dem Andenken Karl Weinholds gewidmet. J. B.

Franz Ilwof, Karl Weinhold. Biographisches, Erinnerungen, Briefe. 33 S. 8° (aus der Zeitschrift für steirische Geschichte 1, Heft 2. 1903).

Aus warmem Freundesherzen quillt der liebevolle Nachruf, den die neubegründete Grazer Zeitschrift dem ehemaligen Grazer Professor Weinhold widmet. Fünfzig Jahre hindurch hat Ilwof mit seinem Universitätslehrer in einem freundschaftlichen Verkehre gestanden, der sich 1861 freilich aus einem persönlichen in einen durch gelegentliche Begegnungen aufgefrischten Briefwechsel wandelte. Die Grazer Tätigkeit, die Friedrich Vogt die glücklichste Zeit in Weinholds Leben nennt, ist demgemäss am ausführlichsten geschildert; doch auch auf die späteren Perioden fällt durch zahlreiche Mitteilungen aus Weinholds Briefen manches neue Streiflicht. J. B.

Karl Reuschel, Volkskundliche Streifzüge. Zwölf Vorträge über Fragen der deutschen Volkskunde. Dresden und Leipzig, C. A. Koch, 1903. VI, 266 S. 8°. 4 Mk.

Der Verfasser hat die in diesem Karl Vollmöller gewidmeten Buche vereinigten, nachträglich stark überarbeiteten Vorlesungen vor Dresdener Lehrern und Lehrerinnen gehalten. Nicht ohne Zögern veröffentlicht er sie, und das hat seinen guten Grund. Denn wenn ihm nur wenige Stunden zur Verfügung standen, um seinen

---

1) Mannhardt hat wirklich recht. Die 88 von Drechsler abgedruckten Sätze sind (mit Ausnahme des 77.) entlehnt aus den 'Evangiles des quenouilles' (zuerst um 1475 in Brügge bei Colard Mansion, zuletzt 1855 zu Paris gedruckt). No. 1 entspricht dem 6. Kapitel des 1. Tages: „Fille qui veult savoir le nom de son mari à venir doit tendre devant son huis le premier fil qu'elle filera cellui jour, et de tout le premier homme qui par illec passera savoir son nom. Sache pour certain que tel nom aura son mari.“ No. 88 ist gleich dem 15. Kapitel des 6. Tages. Wir haben also keine Sammlung deutschen, sondern französischen Aberglaubens vor uns, einen Auszug aus der 1537 gedruckten Übersetzung: 'Des Kunckels odder | Spiñrockens Euangelia vom Mon- | tag an, biß auff Sambstag, mit sampt den Glo- | sen, zů ehren den Frawen beschrieben. | ▢ | Gedruckt zů Cöllen bey Sanct Lupus. | 1537'. 7¾ Bogen 4° (Berlin Xz 131. — Eine 2. Ausgabe, Cöllen, H. Nettesen 1568, ebd. Xz 133). Höchstens kann man in der Auslassung verschiedener abergläubischer Bräuche das Bestreben des Redaktors erkennen, dasjenige auszusondern, was ihm allzu seltsam und unbekannt erschien. Ob der Auszug von Eucharius Rösslin herrührt, wie Drechsler S. 43 annimmt, müsste noch erwiesen werden; wörtlich ebenso steht er schon in dem Calender, Franc. Chri. Egenolph 1547 (Berlin Oz 27 532), Bl. 106a—110a. Den Frankfurter Kalender von 1537 konnte ich bisher nicht vergleichen.

Zuhörern einen Begriff von der Volkskunde zu geben und ihre Teilnahme für sie zu wecken, so hätte er nicht mehr als die Hälfte seiner Zeit — nach dem Gedruckten berechnet — lediglich auf das Volkslied verwenden sollen. Neben ihm ist nur 'zur Einführung' von Begriff, Geschichte und Bedeutung der Volkskunde die Rede und in einem 'Anhang' werden 'ein paar Richtlinien für die Behandlung der Sage, des Märchens und des Aberglaubens' gezogen.

Es liegt dem Verfasser viel daran, seine Hörer und Leser mit dem Inhalt der wichtigsten Literatur über die von ihm behandelten Punkte bekannt zu machen, wobei er im Text oder den Anmerkungen gewissenhaft angibt, worauf er sich stützt. Kritik und Hinweise auf diese oder jene Bedürfnisse der Forschung fehlen nicht. Die Abgrenzung der Volkskunde gegen die verwandten Wissenschaften macht ihm viele Not, und wenn er sie schliesslich aufgibt, so werde ich nach meinen Äusserungen oben 12, 237 ihm das am wenigsten zum Vorwurf machen. Dagegen möchte ich Reinhold Köhler in Schutz nehmen, wenn er sagte, *folklore* sei ein minder umfassender Begriff, als Volkskunde: gelten sie auch jetzt gleich, so bedeutete doch *folklore* früher wohl 'Kunde, Wissen des Volkes', während *Volkskunde* besagt: 'Kunde, Wissen vom Volke' im allgemeinen, also auch von seinem Wissen.

Die Einseitigkeit der trotzdem wertvollen Bücherschen Schrift über Arbeit und Rhythmus wird Reuschel nicht ganz klar. Wenn er gegen den Freiherrn v. Biedermann einwendet, er habe kein Beispiel dafür erbracht, dass Naturvölker ohne Gesang arbeiten, so ist das selbstverständlich. Hat etwa Bücher bewiesen, dass sie nur unter Gesang arbeiten können? Meiner Meinung nach kommt der Rhythmus überhaupt nicht von der Arbeit her, sondern ist durch Puls- und Herzschlag in seinen Grundlagen gegeben, so dass rhythmischer Gesang und rhythmische Bewegung auch ohne Arbeit entstehen kann, letztere vor allem beim einfachen Gehen. Recht schief ist der letzte Absatz auf S. 100. Der freie Wortton der indogermanischen Sprachen bedeutet durchaus nicht Mangel an festen Betonungsgesetzen: jedes Wort besitzt immer denselben Akzent, nur braucht er nicht, wie im Germanischen, beim einfachen Wort stets auf der ersten Silbe zu ruhen. Diese Betonung aber hat mit taktmässigem Schreiten gar nichts zu tun — sonst müsste sie sich auch bei allen übrigen Völkern ausgebildet haben oder ihnen der taktmässige Schritt fehlen!

Das 4. und 5. Kapitel sind nicht fest voneinander geschieden. Den Rhythmisierungen der Schnaderhüpfel kann ich nicht überall beistimmen, obwohl es gewagt ist, ohne Kenntnis der Melodien sich darüber zu äussern. Dass sich für das Enjambement abweichende 'Gesetze' in den verschiedenen Gegenden finden werden, ist kaum anzunehmen. Über die ungewöhnlicheren Verwendungen von *und*, mhd. *unde* belehrt am besten Kraus in der Zeitschr. f. deutsches Altertum 43, 149ff. Solche *und*, *es* (z. B. *ist ers genannt*), *sich* (z. B. *sprach sich*, *leit sich*) sind durchaus keine 'Flickwörter', deren es viel weniger in der Sprache gibt, als man anzunehmen neigt. Die *Herzküte* ist nicht der Brustkasten, sondern die Herzgrube. Wird 'der Unterschied zwischen direkter und indirekter Rede nicht festgehalten', so handelt es sich — schon von altersher — um Übergang aus der indirekten in die direkte Rede, nicht um das Entgegengesetzte. Den erzgebirgisch-vogtländischen Vierzeiler im 7. Kapitel:

Dös Madel, dös ich nemme will,
dös hôt an krumme Fuss.
Dô mach ich mir a Roedel nâ
und fahr drmit ins Muus

möchte ich anders deuten, als Reuschel. Er findet darin das schweizerische Altjungfernmoos wieder und meint, der junge Mann lasse das Mädchen sitzen, nachdem er ihren krummen Fuss bemerkt hat. Ich denke, der Liebhaber nimmt sie trotz des Schadens und tut mit humoristischer Selbstverspottung kund, wie er sich damit abfinden und sogar seinen Nutzen daraus ziehen werde. Ins Muus aber fährt er, weil es sich auf Fuss reimt.

Zum Kapitel von der Sage sei bemerkt, dass Müllenhoff keineswegs gelehrt hat, die Gestalten der Heldensage seien vermenschlichte, abgeblasste Götter. Statt sich hierfür auf Mogk zu berufen, lese der Verfasser einmal Müllenhoffs Untersuchungen zur Heldensage selbst. Über die Sage von Siegfried und Brünhild urteile ich — und nicht allein — anders als Mogk und der Verfasser: man vergl. die Ergebnisse und Fortschritte der germanist. Wissenschaft, Leipzig 1902, S. 600ff. Bei der Geschichte vom Bergmann von Falun wäre die Dissertation von Georg Friedmann, Die Bearbeitungen der Geschichte vom Bergmann v. F., Berlin 1887, zu erwähnen gewesen.

Dem Aberglauben ist das letzte Kapitel gewidmet. Er heisst aber im Neuniederländischen nicht *bigelof*, sondern *bijgeloof*.

Fleiss, Belesenheit, Verständnis und Neigung für die Volkskunde gestehe ich dem Verfasser willig zu, glaube auch gern, dass seine Vorträge Nutzen gebracht haben und freundlich aufgenommen worden sind. Allein musste deswegen gleich ein Buch daraus gemacht werden? In seiner Skizzenhaftigkeit scheint es mir vollständigeren Werken gegenüber entbehrlich.

Berlin. Max Roediger.

Sæmundar Edda. Mit einem Anhang. Herausgegeben und erklärt von F. Detter und R. Heinzel. I. Text. II. Anmerkungen. Mit Unterstützung der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Leipzig, Georg Wigand, 1903. XV, 213. VIII, 679 S. Lex.-8°. 30 Mk.

Diese neue Ausgabe der poetischen Edda bedarf weniger nach der textlichen als nach der realen Seite einer Anzeige in unserer Zeitschrift. Zur Gestaltung des Textes sei nur so viel gesagt, dass er ein Abbild des Codex regius gewähren soll, befreit von offenbaren Fehlern und irreführenden Schreibungen, und vermehrt um einige Stücke, die ihm fehlen, jedoch in anderen Handschriften und Ausgaben der Lieder-Edda zu finden sind. Der Wortlaut schliesst sich möglichst an die Überlieferung an und verhält sich namentlich spröde gegen die Strophenausschaltungen und Umstellungen der höheren Kritik. Durch genaue Beobachtung des Stiles und der Syntax streben die Anmerkungen, uns auffällige und anstössige Verbindungen als begreiflich und berechtigt zu erweisen, lassen sich aber auf spezielle Polemik nicht ein. Diese Anmerkungen sind für die Grammatik und die Stilistik (im weitesten Sinn) ausserordentlich ergiebig und förderlich, auch für die Bedeutungslehre, und für die Realien mehr, als man nach den fünf Stichwörtern des Index denken sollte. Die alphabetischen Verzeichnisse zu den Anmerkungen und die Namenliste sind sonst eingehend und übersichtlich. Die Lesarten unter dem Text bieten nur eine Auswahl des Überlieferten. Zu den Noten gestatte ich mir noch einige Bemerkungen.

S. 46. 55. 377f.: Kessel- und Fesselwälder möchte ich nicht als Wälder ansehen, 'in denen sich Schmieden befinden, welche die gewöhnlichsten Eisengeräte, Kessel und Ketten herstellen', sondern die ersten als Wälder in einem

Talkessel, einer Bodensenkung deuten, in Skandinavien, wenn es die Örtlichkeit ergibt, als Wald mit einer warmen Quelle (altnord. *hverr* bedeutet beides); die letzteren als Wälder, in denen man gefesselt wird durch unheimliche Mächte, aus denen man sich nicht wieder herausfindet. Der Wald der Semnonen, Tacitus Germ. 39, wird einen besonderen Fall bilden. — S. 47: *unter* = „tiefer daneben" ist ja auch im Nhd. noch ganz gebräuchlich: ein See, eine Stadt liegt unter einem Berge u. dgl. — S. 66: Von der Hagens Angabe: „In einer alten Bibel und Glossar wird der Pelikan, griechisch Onokrotalos wegen seiner Eselstimme genannt, durch Muspel verdeutscht", ist so lange wertlos, als ihre Quelle nicht nachgewiesen ist. In den Ahd. Glossen finde ich die Übersetzung nicht, und auch Steinmeyer weiss nichts von ihr. [Vgl. Nachtrag S. 476.] Selma Dorff im Archiv f. neuere Spr. 110, 1ff. fasst *mûspilli* als den Mundspruch, Urteilsspruch des Richters beim Weltgericht und Untergang der Welt. — S. 78: Hönirs Dummheit erklärt sich meiner Meinung nach (Zeitschr. f. deutsche Philol. 27, 9ff.) aus seiner Natur als Wolkengott. — S. 96: Zum Zweig als Strick möchte ich an die mhd. *wide* erinnern. — S. 102: Ich wüsste gern, wie sich die Erklärer zu der von Cleasby-Vigfusson angenommenen Woche von fünf Tagen stellen, die ja für andere Völker bezeugt ist (Winckler, Himmels- und Weltenbild der Babylonier S. 16ff.). — S. 115: Die fröhliche Weisheit der Havamal, dass man die Mädchen zum Küssen erziehen solle, sähe ich ungern auf dem Wege der Konjektur (*kosta* statt *kossa*) durch die hausbackene Lehre ersetzt, man solle sie zum Heiraten ausbilden. — S. 124: Die Hündin am oder gar im Bette von Billings widerwilliger Tochter stellt, wenn Gering mit seiner Übersetzung Recht hat, nicht nur ein Hindernis, sondern einen argen Schimpf und Hohn dar. — S. 181: Denkt sich der Dichter den Baum Læraþ so als Träger des Gebälks der Halle, wie es der in der Vǫlss. Kap. 2 ist? — S. 190: Wirkliche Trugbilder als Illustration zu Oðins Reden dünken mich höchst unwahrscheinlich. Sollten nicht die in der Vorstellung der Zuhörer erweckten, schnell wechselnden Bilder gemeint sein? — S. 217: Die Weiber, die aus Sand Seile wanden und den Grund des tiefen Tales aufgruben, halte ich für Sturmriesinnen, Wirbelwinde. — S. 262: Heimdalls feuchter Rücken würde sich immerhin daraus erklären, dass er als unermüdlicher Wächter der Götter allen atmosphärischen Niederschlägen ausgesetzt ist. — S. 336: Den Gegensatz zwischen Kampf und Liebe behandelt anmutig die Kaiserchronik V. 4585ff. — S. 342: Auch mhd. *schar* kann eine Heeresabteilung von bestimmter Grösse bezeichnen. Im Vespasianus des Wilden Mannes V. 223 sind zwei Scharen zwei Legionen, wie sich aus der Kaiserchr. 6513ff. ergibt; dazu Massmann 3, 780, Anm. 3. — S. 348: Die Zweifel an der einstigen Stummheit Helgis verstehe ich nicht. Wenn er auch jetzt der Walküre antwortet — weshalb konnte man denn nicht aus der Überlieferung wissen, dass er früher stumm war? Die Prosa sagt es ja! Aber das ist allerdings zu bedenken, ob *þǫgull* nicht die Stummheit des Schweigsamen meint. — S. 356: Der treffendere terminus technicus wäre rekognoszieren, nicht inspizieren. — S. 358: Menschenähnliche Steine spielten gewiss auch bei der Bildung und Lokalisierung der Geschichte vom Hiaðninga víg mit. Man erinnere sich der zahlreichen Steinsetzungen auf den Orkneys. — S. 389. 530: Die Verwendbarkeit der Knetterheide und der Namen *Rotsummus*, *Rotsamnus* für die Gnitaheide und die Rosmofiǫll ist mir höchst zweifelhaft. — S. 430: Auch Högni wirft im färöischen Liede, das seinen Namen trägt, einen Runenstab zur Stillung des Sturmes ins Wasser. Zur Übertragung von Krankheiten auf Bäume s. auch Wuttke-Meyer, Volksaberglaube § 488ff. — S. 434: Weder Müllenhoff (DA. 5, 162, nicht 160f.) noch Sijmons haben *ástráþ* durch 'Liebesheirat' wiedergegeben. — S. 481: Die Vorstellung von

Brynhilds und Sigurds Aufbahrung ist wohl nicht so schwierig, dass man an Wiedergabe eines geschauten Bildwerks denken müsste. — S. 502 wird Brettchenweberei für Guðrkv. 2, 27 abgelehnt. Ich möchte die Erklärer doch auf diese Zeitschrift 9, 29f. verweisen. — S. 521: Die Bezeichnung grönländisch für Atlakviða und Atlamál wird keiner Erläuterung gewürdigt. — S. 566: Bei den Schiffsbegräbnissen vermisse ich Verweise auf modernere Schriften als Weinholds Altnord. Leben. — S. 583: Hamðir und Sǫrli 'Heroen der neu eingeführten Eisenbrünne'? Daraus soll die Sage von ihrer Erlegung durch Steine entstanden sein? Meine abweichende Meinung oben Bd. 1, 249. — S. 606: Eine reiche Sammlung von Mühlenliedern legt Bücher, Arbeit und Rhythmus vor. — S. 607: Bei der Sage von Mysing fällt mir der Mysingsfjord an der Südostküste von Södermanland ein. Nach Herm. J. Klein, Die phys. Geogr. der Erde S. 199f. befindet sich inmitten der Lofoten, zwischen den Inseln Moskö und Moskenesö der Mahlstrom, ein Strudelkreis, der im Mittelalter sehr verrufen war, jetzt aber nur noch bei Sturm und Springflut Gefahr bringt. Südöstlich davon fliesst der Salzstrom. Die Erzählung von Mysings Untergang durch die Mühle Grotti kann natürlich an verschiedenen Stellen lokalisiert worden sein.

Verweise auf Müllenhoffs vielfach zitierte Arbeiten könnten noch hin und wieder nützen. So bei der Zählung nach Nächten und Monaten S. 15 DA. 4, 639ff., bei den Mondphasen S. 20 ebenda 649. Zu Gullveigs Verwandtschaft mit den Vanen S. 33 s. DA. 5, 97. Zum Draussensitzen der Vǫlva S. 38 s. DA. 4, 229. 5, 6. Über Herkia und den Kesselfang S. 508f. noch DA. 5, 397ff. Zum Versenken ins Moor S. 510 s. DA. 4, 245f. 5, 400. Über die Frauen als Ärzte S. 513 noch DA. 4, 206. Über Haar und Augen der Germanen S. 600 auch DA. 4, 144. Dass nicht noch anderwärts über diesen und jenen Punkt Belehrung zu finden wäre, will ich durch diese einseitigen Hinweise nicht geleugnet haben.

Druckfehler sind selten. Ich berichtige die falschen Zitate Harb. 36 in 3_2 (S. 163 unten), RA. 698ff. in 668ff. (S. 400 unten), Kinzel S. XII *nû ist zîth ez lâzen* in Kinzel 1533 *n. i. z. daz l.* (S. 483 Mitte). Eine Wiederholung habe ich bemerkt S. 55 oben gegenüber der Anm. zu Vǫl. 37, 3 S. 52.

Eine Fülle des Lehrreichen und Anregenden breiten Detter und Heinzel in ihrer Edda vor uns aus und werden dafür dankbare Anerkennung finden.

Berlin. Max Roediger.

Oberschefflenzer Volkslieder und volkstümliche Gesänge, gesammelt von Augusta Bender. Niederschrift der Weisen von J. Pommer. Karlsruhe, Pillmeyer, 1902. XXXI, 312 S. 8°.

Aus den zahlreichen Volksliedersammlungen hebt sich diejenige von Augusta Bender besonders hervor dadurch, dass hier der Liederschatz eines einzelnen Ortes erscheint, während sonst immer eine bald weiter bald enger begrenzte Landschaft von den Sammlern in ihren Kreis gezogen wird. Darin beruht ein wesentlicher Vorzug des Benderschen Buches. Ein Ort ist schärfer abgegrenzt als eine Landschaft, bei letzterer wird ein Sammler niemals genau das Feld seiner Bearbeitung abstecken können, oder besten Falles wird er sich genötigt sehen, sich auf eine geringe Zahl von Ortschaften zu beschränken, wobei dann wieder keine Rede davon sein kann, dass der ganze Bereich und Umfang einer ausgedehnten Landschaft ausgeschöpft sei. Nur selten wird in der Neuzeit jemand von den Umständen so begünstigt sein, dass er allein aus dem eigenen Gedächtnis, allenfalls unter Zu-

hilfenahme von Angehörigen und Bekannten, einen grossen Liedervorrat aufzeichnen könnte. Nur wenige zumal von denjenigen Menschen, welche der Feder mächtig sind, haben die Jahre des Werdens, der Entwicklung und Bildung bis in reifere Jahre hinein an demselben Orte, dazu noch in einem Kreise verlebt, wo gern und viel gesungen wurde, wo sie selbst mitsingen und sich einen grösseren Liederschatz aneignen konnten, woselbst ihnen von allen Seiten Gesänge zugetragen wurden, einfache, volksmässige Weisen mit ihrer ganzen Fülle beständig in ihr Ohr einströmten, so dass die Nachwirkungen davon ihr ganzes Leben hindurch zu verspüren blieben. Wer aber in der richtigen Umgebung aufwuchs, wer mitten in einem sangesfrohen Kreise seine Jugend verlebte, wer mit offenem Ohr und empfänglichem Sinn den schlichten, sich von selbst einschmeichelnden Tönen lauschte, wer sich freudig und lebhaft, unbefangen und anspruchslos am Volksgesange beteiligte und sich seinem Einflusse hingab, wer schliesslich in einem treuen und zuverlässigen, durch das Vielerlei neuzeitlichen Lebens nicht zerstreuten und getrübten Gedächtnis alles Gute, was er einmal besessen, aufbewahrte, ohne sich der kindlichen und volksmässigen Bestandteile in seinem geistigen Besitze zu schämen — bei wem das wirklich zutrifft, der wird in sich selber einen Schatz finden, heben und öffentlich vorführen können, der an Reichhaltigkeit und Ursprünglichkeit hinter den Funden der gelehrten Sammler nicht zurückbleibt. Hier wächst geistig entwickelten, dabei nicht verbildeten und verzogenen Frauen eine schöne Saat entgegen und lädt zur Ernte. Denn der Gesang, solange es nur einen volksmässigen gab, stand überwiegend unter der Pflege der Frauen, und sofern es jetzt noch einen volksmässigen gibt, sind immer die Frauen die treuesten Pflegerinnen und eifrigsten Trägerinnen desselben geblieben. Seit lange singen erwachsene Männer grösstenteils gar nicht. Unnatur und Überkultur sind soweit vorgeschritten, dass der Mann jede Kunstübung für seiner unwürdig hält und sich fast einer solchen schämt, von allen Künsten aber vielleicht am meisten sich vor der Beteiligung an volksmässigem Gesang scheuen würde. Echte Weiblichkeit scheut nicht zurück davor; in Stadt und Land begleiten Arbeiterinnen noch immer gern ihre gleichförmige Tätigkeit mit Gesängen, und viele Damen werden als Mütter durch die Kinderstube wieder zum Volksgesange zurückgeführt, wenn sie demselben durch ihren sonstigen Bildungsgang entfremdet wurden. Nur mit Genugtuung und Freude können deshalb Freunde deutschvölkischer Art die wachsende Beteiligung urteilsfähiger Frauen an diesen schönen Bestrebungen wahrnehmen. Wir Deutschen können stolz darauf sein, wenn selbst Ausländerinnen, wie das hochbegabte Fräulein Dr. Mary Elizabeth Marriage, von deutschem Wesen in seinen volksmässigen Äusserungen so lebhaft ergriffen werden, dass kein anderes Arbeitsgebiet sie stärker anzulocken vermag — nicht minder stolz aber darf unser Volk sein, nicht minder froh dürfen wir es begrüssen, wenn Frauen aus unserer engeren Stammesgemeinschaft sich so tüchtig erweisen und so wacker mitschaffen, wie Augusta Bender, die Sammlerin der Oberschefflenzer Volkslieder.

Ein Bedenken von grundstürzender Bedeutung bei dieser und ähnlichen Sammlungen darf indes nicht verhehlt werden. Wenn man den Liederbestand jeder einzelnen Ortschaft, und noch enger, da meist alles auf einzelnen Personen beruht, denjenigen jeder einzelnen Sängerin aus dem Volke (vgl. J. Meier, Prahl und andere) schon der Aufzeichnung und Überlieferung im ganzen Wortlaut für wert befindet, so liegt in diesem Übereifer doch eine grosse Gefahr. Alle Fassungen mit allen Willkürlichkeiten und Zufälligkeiten der Augenblickseingebung abzudrucken, ist überflüssig und zwecklos; dadurch wird nur der tote Stoff angehäuft, die Spreu vermehrt, das auf diesem Gebiet ohnehin fast unerträglich belastete

Gedächtnis vollständig erdrückt. Wenn Augusta Bender selbst meint, 'einer solchen Reihenfolge von Lesarten gegenüber', wie man sie in Erk-Böhmes gewaltigem Werke findet, lasse sich 'überhaupt nicht mehr vergleichen', war dann für sie selbst nicht geboten, sich in der Wiedergabe ganzer Lieder eine noch viel grössere Beschränkung aufzulegen, als es von ihr schon jetzt geschehen ist? Würde es nicht manchmal genügt haben, den Anfang des Liedes zu nennen unter Verweisung auf eine gedruckte Sammlung, welche dazu die zumeist entsprechende Fassung bietet, höchstens vielleicht Abweichungen bedeutsamer Art hervorzuheben? Freilich erfordern solche Vergleichungen noch mehr Geduld und Mühewaltung, ein stärkeres Aufgebot an dem einschlägigen, weit zerstreuten, unübersichtlichem Material; aber gerade weil diese Massen schlecht geordneten Rohstoffes vorliegen, darf man wohl von jedem, der etwas Neues bieten und das Material vermehren will, erwarten, dass er sich die denkbar grösste Mühe nicht verdriessen lasse, seine Gaben in das grosse Ganze möglichst einzuordnen. Nicht soll der Vorwurf erhoben werden, als ob die Sammlerin hinter dem Durchschnitt zurückbleibe, nur einen Grundsatz galt es aufzustellen, der befolgt werden muss, wenn wir nicht demnächst in der Überfülle versinken und ertrinken sollen.

Abgesehen von der eigenartigen Schlussstrophe könnte man so den vollständigen Abdruck von No. 67: 'Es waren drei Gesellen' sehr wohl missen; ganz entbehrlich ausser den Anfangsworten sind allgemein bekannte, oft genug gedruckte Lieder wie No. 77, 78, 118, 134, 149, 150—154, 160, 161, 162, 169, 170—175, 177, 180 und andere mehr.

Zu No. 8: 'Ach wie quälen mich meine Gedanken' bemerkt Augusta Bender: „Von diesem Liede habe ich nirgends eine Spur gefunden.“ ... Das Lied kommt mit dem Anfang 'Quälet mich nicht, ihr Gedanken' schon in der um 1747 verfassten Handschrift des Freiherrn von Crailsheim vor, und man findet zahlreiche Nachweisungen dazu, besonders aus fliegenden Einzeldrucken in meinem Buche 'Volks- und Studentenlied in vorklassischer Zeit' S. 95. — Zu No. 74: ''s Lindenwirts Rösle' sagt unsere treffliche Bender ebenfalls: „Ein Lied, von dem ich weder gedruckt noch mündlich je die geringste Spur gefunden habe.“ ... Das Lied ist viel allgemeiner bekannt, als die Benderin denkt Es wurde z. B. in den 80er Jahren in Ostpreussen viel gesungen mit dem Anfange 'Des Gastwirts (oder 'Und's Nachbars' oder ähnlich) schönes Rösli hat's Fenster aufgemacht und hat des Nachbars Hänsli gar freundlich angelacht' usw. Ich selbst habe das Lied oft genug anderen vorgesungen und würde wohl jetzt noch imstande sein, im Notfall unter Zuhilfenahme von Schwester, Mutter, Basen, Muhmen und sonstiger Gevatterschaft dieses, wie noch andere von den Oberschefflenzer Volksliedern dutzendweise, vorzutragen.

Mehrere Lieder sind bei Prahl dermassen erledigt, dass ein Hinweis auf sein Buch vollkommen genügt hätte. Dieser Hinweis fehlt aber gänzlich z. B. sogleich bei No. 1: 'In des Gartens dunkler Laube', ferner bei No. 46: 'Wie wird mir so bang', No. 57: 'Der deutsche Michel liebet mich', No. 115: 'Einst sass ich vor meiner Hütte', No. 135: 'Muss ich denn alleine schlafen', No. 180: 'Ein trotziger Ritter vom fränkischen Land' u. a. m.

Zu No. 24: 'O englisch Gesicht, was gedenkst in deinem Herzen, dass d'Treuheit brichst? Und ich hab' doch, und ich hab' doch dich alle Zeit geliebet und liebe dich ja noch.“ . . (4 Str.) wird S. 283 bemerkt: „An dieses Jugendlied meiner Mutter habe ich nirgends den geringsten Anklang gefunden.“ Vgl. jedoch 'Sieben schöne gantz neue Weltliche-Lieder, Das Erste. Englisch Gesicht . . . Das Siebende. Grosse Prahler, schlechte Fechter usw. (Bildchen) Gedruckt in diesem Jahr.' Das Erste. Englisch Gesicht, sag warum denn dein Herze die

Treue bricht, hab ich doch dich allzeit treu geliebet, und liebe dich auch noch . . . 4 Str. (Yd 7909, Stück 13). — Zu No. 124:

> **Hab' ich kein Kreuzer Geld in meiner Tasche,**
> **so hab' ich Gluck, Gluck, Gluck in meiner Flasche.**
> **Bei Gluck, Gluck lebe ich, bei Gluck, Gluck sterbe ich,**
> **und wer bei Gluck, Gluck lebt, der ist mein Bruder.** (3 Str.)

vgl. noch Erk-Böhme, Liederhort 3, 443 No. 1626: 'In Gluckgluck leb' ich, in Gluckgluck schweb ich.' 'Sieben schöne Neue Arien' Berlin, Zürngibl (2) (Yd 7902. III). Die Fünfte. Wenns Künnlein voll ist mit sammt dem Reben, mach ich brav gluck gluck gluck . . . 6 Str. Ebenso Yd 7911, St. 37.

In der Sammlung befinden sich ausserdem übermässig viele Gesänge, die nicht als eigentliche Lieder gelten können, sondern eher als quodlibetartige liedähnliche Gebilde zu betrachten sind, insofern sie nur aus mancherlei stehenden Wendungen recht nach Laune zusammengewürfelt erscheinen. Derartigen Singsang, wenn die Steinchen der Mosaik einmal hierhin, einmal dahin geschoben sind, immer zu wiederholen und neuerdings abzudrucken, ist wohl ebenfalls entbehrlich. Das gilt für Stücke wie No. 12: 'Ein abgebrochnes Messer hat gar keinen Spitz', No. 18: 'Gold und Silber, Edelstein', No. 38: 'Meine Red ist abschiedsvoll', No. 70: 'Es isch kei Äpfele roserot', No. 71: 'Ein rosenrotes Äpfelein', No. 79: 'Einst war ich so glücklich' u. ä. Dabei muss allerdings bemerkt werden, dass es vielleicht allzugrosser, von Freunden des Volksgesanges nicht wohl zu verlangender Überwindung bedarf, diese reizenden, beim Volke sehr beliebten und gerade deshalb in stets neuen Variationen und Kombinationen veränderten und umgestellten Sprüchlein und Strophen wegzulassen, wenn man ihnen in einer von den bisher bekannten Fassungen abweichenden Form und in anderer Verbindung begegnet ist.

Sehr zimperlich ist unsere Sammlerin nicht, auch darf es niemand sein dem Volksgesange gegenüber. Nicht nur Männer, sondern auch Frauen singen in jüngeren Jahren mit Vorliebe die schmutzigsten Lieder; von weiblicher Seite wird vieles dabei ganz unbefangen und ohne jedes Verständnis für den anstössigen Sinn vorgebracht. Diese Kennern weiblicher Art wohlvertraute Tatsache wird bestätigt durch die Versicherung, die Augusta Bender zu No. 147: 'Es war emal e' Müllerin' für sich und ihre Freundinnen abgibt. Der Abdruck ist aber auch unnötig, da das Lied in ähnlicher Gestalt oft genug sonst und schon aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts im Bergliederbüchlein vorliegt. — Zu No. 127: 'Die Welt ist rund, sie hat sich dreht', sagt unsere Sammlerin: „Einen Urprung dieses Liedes habe ich nicht entdecken können, auch keine Verwandten. Vermutlich ist es eine Verschmelzung verschiedener Lieder" . . . Zu Grunde liegt nur das eine Zotenlied, welches ich als Knabe mehrfach in Ostpreussen habe singen gehört mit dem Kehrreim: 'Muss weiter gehn, muss weiter gehn, die Welt ist rund und lässt sich drehn.' Weil irgendwer gelegentlich einmal die paar Worte dreinflickte: 'Wenn der Hecker kommt, wird's besser gehn', so kann deshalb noch nicht das Vorhandensein eines besonderen Liedes angenommen werden. Dass man Lieder mit Einschiebseln launiger Art aus den gerade obwaltenden persönlichen und zeitlichen Umständen und Stimmungen heraus versieht, ist nichts Besonderes; das ereignet sich unendlich oft in verschiedenen Kreisen. Abschweifungen und Seitensprünge von dem Gedankengang bekannter Lieder kommen überall vor. Im Augenblick aus dem Stegreif geboren, tauchen sie plötzlich auf und verschwinden sie meist, ohne dass jemand sie des Aufbewahrens würdig erachtete.

Erscheinungen von fragwürdigem Werte für den deutschen Volksgesang sind ein paar Judenlieder, welche der Sammlung der Oberschefflenzer Volkslieder

einverleibt sind. Das harmlose Liedchen No. 120: 'Es waren einmal drei Juden' ist in ganz Deutschland verbreitet, und in der von Augusta Bender mitgeteilten Spielart ist nichts enthalten, was irgendwie bedeutsam und wesentlich wäre. Tief unter dem Durchschnitt dessen, was der Öffentlichkeit geboten werden darf, steht jenes widerwärtige, grundgemeine Lied 'Die Sau die hat e'n lange Schwanz' (No. 121). Auch dabei liefert Augusta Bender übrigens nichts Neues und Besonderes. Bei Erk-Irmer, Volkslieder 1, 3, 23 No. 23 (1839) steht ein ähnliches Spottlied auf die Schneider: 'Die Geiß die hat ein langes Horn.' Und um 1880 sang man das Lied auch in Ostpreussen mit sehr tollen Verschnörkelungen etwa so: 'Unterm Dach juchhe, unterm Dach juchhe! hat der Sperling seine Jungen; Wenn der Abend kommt, wenn der Abend kommt, fängt der Alte an zu brummen — Die Sau die hat zwei lange Ohr'n, schum, schum; Dahinter wird der Jud' geborn, schum, schum — Habt ihr nichts zu handeln, schachern? Guten Morgen, Itzigsohn! Schirmach, schirmach, au, au, au! Heidi, heido, heida.' Es folgten sodann, unter Wiederholung der Anfangs- und Schlusszeilen, Strophen wie 'Die Sau die hat 'nen langen Schwanz; das ist dem Jud' sein Hochzeitskranz' usw. Am Schluss der Strophe brachte man eine besonders komische Wirkung hervor, indem man bei den Lauten 'au, au, au' möglichst rasch hintereinander sich mit der Hand auf den Mund schlug. Dieses gar zu rohe, gänzlich sinnlose Spottlied verirrt sich in seinem grenzenlosen Hass gegen das jüdische Volk tief in die Niederungen der Pöbelhaftigkeit und Geschmacklosigkeit. Man möchte vermuten, ein Überbleibsel vor sich zu sehen aus einem längst verschollenen, barbarischen Zeitalter, ein literarisches Seitenstück zu jenem steinernen Bildwerk etwa, das über den Toren mancher Städte zu sehen war, Juden mit einer Sau in den unflätigsten Berührungen darstellend. Und in der Tat lässt sich das garstige Lied, welches Augusta Bender abzudrucken sich nicht scheute, sich aus viel früheren Zeiten, als die Erinnerungen der ältesten Mitlebenden hinabreichen, im Druck nachweisen. In einem Jahrmarktsheftchen der Kgl. Bibliothek zu Berlin (Yd 7909, 44): 'Sechs schöne neue Weltliche Lieder', wohl noch vor 1750 gedruckt, lautet die erste von 10 Strophen des ersten Liedes: 'Wer ist der Juden ihr Antechrist, Scholum legum, ihr Hoffnung ist ganz ungewiss, weit von Tempel Mosi: Abraham, und Israel, schreyt der Juden Rach und Seel, Scholum, legum, ey du mein Moschomie, haben wir nichts zu schachern, jau, jau, jau.' Die neunte darin beginnt: 'Die Sau die hat ein langen Schwanz, Scholum legum, das ist der Juden ihr Hochzeitkranz.' . . . Dass das Lied in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts vorhanden war, beweist auch eine Stelle bei Jean Chret. Toucement, Des Deutsch-François Schrifften, 1736 S. 102 (1772 S. 74):

Jud laß dick ßu Kaste lad,
Scholim legum,
Uff ehn kute Schweine-Brat,
Weit vom Tempel Mosis.

Abraham und Israel,
Und der Juden Rackel Seel,
Scholim legum Mauschemech,
Ahstu nicks ßu schacker? Jau! Jau! Jau!

Diese Strophe fehlt dem Einzeldruck; das Lied gehört offenbar zu denjenigen, welche der Stegreifdichtung Raum und Gelegenheit boten. Aus dem Gesagten ersieht man, dass gar kein Anlass vorlag, diesen ekelhaften Singsang aufzufrischen. Eine Zier und Ehre bildet solch ein Stück in keiner Sammlung, eine Glanznummer stellt es unter den Volksliedern keinesfalls dar.

Es würden sich noch manche vergleichenden und ergänzenden Bemerkungen an das Buch anknüpfen lassen, doch würde solchen Nachträgen keine grundsätzliche Bedeutung innewohnen, und an einer im ganzen erfreulichen Leistung soll anderen der Genuss durch Wortklaubereien und Haarspaltereien der Kritik nicht verleidet werden.

A. Kopp.

Adam Langer, emer. Hauptlehrer in Landeck in Schlesien, Erinnerungen aus dem Leben eines Dorfschullehrers. Landeck, im Selbstverlag, 1901.

Wenn der hochverdiente Gründer und erste Herausgeber der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde noch lebte, hätte er zweifellos dies Hausbüchlein an dieser Stelle warm empfohlen und auf seine einschlägigen mannigfaltigen Mitteilungen aufmerksam gemacht. War ja Karl Weinhold nicht nur der Schöpfer, sondern bis zuletzt der unermüdliche Pfleger der Volkskunde seines engeren Heimatlandes, Schlesien. Und so betätigte er sich auch all die Jahrzehnte seiner vielseitigen germanistischen Wirksamkeit hindurch rastlos als Aufspürer neuer Belege. Gewiss hätte er auch die Dokumente, die in der Darstellung dieses mühsam geführten langen Lehrerlebens stecken, vor das Forum der Volkskundeleute gezogen.

Bei des Vaters Rindern auf der für die Wintersaat hart durchgepflügten alten steinigen Brache lernen wir den zehnjährigen Hirtenbub kennen, mit einem anderen Hütknaben im langgezogenen Zwiegespräch halben Singtons, das man durch die klare Luft des Glatzer Schneebergs förmlich schallen hört:

1. Hirt: Inua holiba, — doa doa drüba,
Holoho longe, — Vetter Franza Jonge!
Holoho lot! Was host 'n of a Marja [Morgen] ghot?
2. Hirt: Inua holot, — of a Marja ho ich g'hot
Holaholoppa — Wassersoppa, holaloläppel, — on gekochte Adäppel [Erdäpfel].
Holaholot: Was host du denn of a Marja g'hot?

Das schlichte, anspruchslose Dorfleben voll Entbehrungen und einfacher Freuden, in das diese Hirtengesänge einen andeutenden Blick eröffnen, durchdringt all diese einfachen Schilderungen. Aus den Zuständen und Gebräuchen eines abgelegenen Glatzer Gebirgsdorfes erwächst da ein anschauliches Bild der verschiedenen Lebensverhältnisse dieses Volksschlages, der wie wenige sich trotz vielfältiger arger Entbehrungen die Verfeinerungen und zweifelhaften 'Wohltaten' des modernen Kulturluxus vom Leibe gehalten und damit allerlei urwüchsige Züge seiner Art und Sitte bewahrt hat.

München. Ludwig Fränkel.

Rügensche Sagen und Märchen. Gesammelt und herausgegeben von Dr. A. Haas. Dritte Auflage. Stettin, J. Burmeister, 1903. XVI u. 228 S. 8° mit 8 Tafeln. Gebunden 2,50 Mk.

Dass die vorliegende Sagensammlung innerhalb zwölf Jahren drei Auflagen erlebt (über die zweite vgl. oben 6, 454), ist ein erfreuliches Zeichen für den Beifall, den das hübsche Büchlein bei den Besuchern Rügens gefunden hat. Haas hat den Umfang etwas vermindert (223 Nummern in 21 Gruppen gegen 228 der 1. Auflage), indem er mehrere Sagen strich und dafür neue, aus dem Volksmunde geschöpfte einsetzte. Interessant ist, dass der Name Wode für den wilden Jäger sich jetzt doch auf Rügen gefunden hat (S. 15). Die beigegebenen Anmerkungen verzeichnen nicht nur die literarische oder mündliche Quelle, sondern geben bisweilen auch Parallelen an; hier konnte die Grimmsche Märchensammlung nicht nur zu No. 223, sondern auch zu 117, 167, 178, 180, 201, 221 f. zitiert werden; die Melodien zu den Liedern vom Sahlhund und von Störtebecker (No. 95. 205) stehen in Erk-Böhmes Liederhort. Der Anhang weist auf den jungen Ursprung der Herthasage (1616 bei Klüver) hin. Eine willkommene Neuerung sind endlich die Abbildungen von 16 Örtlichkeiten. J. B.

Eduard Wiepen, Palmsonntagsprozession und Palmesel. Eine kultur- und kunstgeschichtlich-volkskundliche Abhandlung zum Kölner Palmesel der kunsthistorischen Ausstellung zu Düsseldorf 1902 (Sammlung Schnütgen). Bonn, P. Hansteins Verlag 1903. 58 S. 8°.

Zu den dramatisch gestalteten Prozessionen, durch die die mittelalterliche Kirche die Tatsachen der evangelischen Geschichte dem Volke vor Augen zu führen und einzuprägen suchte, gehört auch die in der abendländischen Christenheit seit dem Anfange des 8. Jahrhunderts bekannte Prozession am Palmsonntage, bei der ein Holzbild des auf einem Esel reitenden Christus herumgeführt und durch Streuen und Werfen von 'Palmen', d. h. Zweigen vom Weiden-, Seven- oder Buchsbaum, begrüsst wurde. Der Geschichte dieser bis ins 19. Jahrhundert fortdauernden Feier, der schon Stückelberg (1894) und v. Strele (1897) besondere Aufsätze widmeten[1]), geht W. in der vorliegenden umsichtigen und reichhaltigen Arbeit nach. Der Palmesel wird zuerst um 970 in Augsburg erwähnt und existiert noch heut in ziemlich vielen Exemplaren in Museen und in Kirchenbesitz; die Männer der Reformation, besonders heftig Naogeorg in seinem 'Regnum papisticum' (1553), bekämpften den Brauch, der indes vielfach als ein von der Kirche unabhängiges Volksfest fortlebte und zu manchen Schwänken und Redensarten Anlass gab. Mehrfach trat auch ein lebendiger Esel und ein menschlicher Darsteller Christi an die Stelle des Bildes. W. berücksichtigt in seiner Übersicht der Entwicklung des kirchlichen und des Volksfestes besonders die Nachrichten über Köln und zieht in die kunstgeschichtliche Betrachtung der noch vorhandenen Palmesel auch die sonstigen Darstellungen des Einzugs Christi hinein. J. B.

Alfred Doren, Deutsche Handwerker und Handwerkerbrüderschaften im mittelalterlichen Italien. Berlin, Verlag von R. L. Prager, 1903. IV, 160 S. 8°. 5 Mark.

Durch die Arbeiten von Simonsfeld (1887), Stieda (1894) und Schulte (1900) sind wir über die Handelsbeziehungen zwischen Deutschland und Italien im ausgehenden Mittelalter vortrefflich unterrichtet. Es fehlte uns aber bisher gänzlich an einem Buche, das den in dieser Zeit nicht eben selten hier und da auftauchenden Spuren deutscher Handwerker in Italien achtsam nachgegangen wäre. In diese Bresche unserer Kenntnis ist jetzt Alfred Doren gesprungen, der sich durch seine gründlichen Untersuchungen zur Florentiner Wirtschaftsgeschichte längst einen angesehenen Namen erworben hat. Seine oben zitierte Schrift hat Anspruch auf allgemeines Interesse nicht nur im Kreise der Wirtschaftshistoriker, sondern bei allen denen, die sich mit der wechselvollen Geschichte unseres Handwerkerstandes etwas genauer vertraut machen wollen, als es durch die schönen Illustrationen und den oft nur allzu kuriösen Text der neuerdings so beliebten „Monographien zur Kulturgeschichte“ möglich ist. Der Verfasser hat alles dazu getan, um den gewiss nicht trockenen, aber durch die Eigenart des nicht immer willfährigen Materials ein wenig spröden Stoff dem Leser schmackhaft zu machen; seine Darstellung ist übersichtlich gruppiert und gewandt geschrieben; die gelehrten Belege ermöglichen dem Forscher eine Nachprüfung der Ergebnisse auf Schritt und Tritt.

---

1) Auch die Antiquitäten-Zeitschrift 1903 hat kürzlich Material über dieselbe Frage veröffentlicht.

Mit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts beginnt die Masseneinwanderung deutscher Arbeiter in Italien. Kaum ein Berufszweig, den das Mittelalter kannte, ist jenseits der Alpen ohne einen Vertreter deutscher Herkunft geblieben: wir finden hier deutsche Weber, Kürschner, Köche (vergl. z. B. auch oben S. 89), Schneider, Drechsler, Uhrmacher, Orgelbauer, Sattler usw. und besonders zahlreich Schuster, Bäcker, Buchdrucker, Bauhandwerker. Deutsche Schriftsetzer haben die Buchdruckerkunst in Italien eingeführt; deutsche Baumeister und Bauarbeiter haben die gotischen Stilformen nach Italien übertragen: ohne sie wäre der Mailänder Dom nicht das, was er geworden ist, ja, nach der Ansicht eines italienischen Gelehrten (C. Boito, Il duomo di Milano 1889), ohne sie wäre er nimmer entstanden. Leicht erklärlich, dass sich die deutschen Elemente in dem fremden Lande, dessen Sprache sie meist nicht beherrschen, zu Genossenschaften zusammenschliessen, die teils jedem ohne Unterschied des Berufs, teils aber nur den Vertretern eines bestimmten Erwerbszweigs Aufnahme gewähren. So vereinigen sich die Schuhmacher und Bäcker in Venedig und Rom und in einigen anderen Städten, die Weber vornehmlich in Florenz zu gewerblichen Bruderschaften, deren äussere Schicksale und innere Einrichtungen uns Doren lebendig zu schildern weiss. Freilich gebricht es gerade hier oft noch an dem nötigen Material, insbesondere für Rom, dessen ungeheure archivalische Schätze ja noch lange nicht gehoben sind. Besser steht es mit Florenz, nicht zum mindesten durch die zielbewussten Forschungen Dorens selbst. Auch diesmal sind ihm eine grosse Anzahl glücklicher Funde in Florentiner Archiven gelungen, dank denen namentlich auf die Geschichte der deutschen Weber in Florenz neues Licht fällt. Die von Doren abgedruckten und kundig interpretierten Statuten der Gesellschaft niederländischer Weber von 1436 lassen uns einen — keineswegs durchaus erfreulichen — Blick in die Verhältnisse dieser Bruderschaft tun. Wir sehen da, wie von unseren Landsleuten die deutsche Nationalneigung zum Trunke nach Italien verpflanzt wird und nicht selten zu bösen Prügeleien Anlass gibt, die durch jene Statuten, bezeichnend genug, nicht verboten, sondern gewissermassen organisiert werden. Man wird überhaupt gut tun, in diesen deutschen Handwerkern, obschon sie, wie betont, nicht zu unterschätzende Kulturfaktoren gewesen sind, nur ja keine Idealgestalten zu sehen, sondern auf ihren Vorteil bedachte, ruhelos umhergetriebene Männer mit zügellosen Leidenschaften und rohen Sitten, denen das Messer lose in der Scheide sass, und die trotz aller äusserlich zur Schau getragenen Religiosität von dem unendlichen Wert der Menschenseele schwerlich überzeugt gewesen sind. Und auch nur so scheinen sie uns in eine Zeit zu passen, aus der ein Scheusal und ein Held wie Cesare Borgia emporwuchs. Hermann Michel.

Anatole Le Braz, La légende de la mort chez les Bretons armoricains. Nouvelle édition refondue et augmentée avec des notes sur les croyances analogues chez les autres peuples celtiques par Georges Dottin. Paris, Honoré Champion, 1902. 2 Bände. LXXIII, 347 und 456 S. 8°.

In vermehrter Gestalt liegt das 1893 zuerst erschienene wichtige Werk vor uns, dem schon Weinhold (oben 5, 333) seine unverhohlene Anerkennung zollte. Aus den neun Kapiteln sind 22 geworden, denen dankenswerte Hinweise auf die Bräuche und Sagen der in Irland, Wales und Schottland lebenden Kelten und ein ausführliches Register beigefügt sind. Überall tritt die ernste Grundstimmung der Bretonen, wie auch ihr Glaube an die Macht der Kirche hervor. Der Tod

(Ankou), der als Skelett mit Sense auf einem Wagen durchs Land fährt, ist ein strenger Herr, der selbst dem hilfreichen Schmiede oder dem gastfreien Bauern seine Guttat dadurch lohnt, dass er ihm sein nahes Ende ankündigt. Die Geister der Verstorbenen erscheinen bald in ihrer menschlichen Gestalt, bald in Tiere oder Bäume verwandelt, büssen in Bäumen oder Brunnen und schrecken die Lebenden in mannigfacher Weise. Als besonders interessant hebe ich heraus die dem Totbeten verwandte Weihung eines Feindes an St. Ivo (1, 160), die Steinhäufung auf Gräbern (2, 47. 100), Setz deinen Fuss auf meinen (1, 4. 2, 95; vgl. oben 6, 204), den Tränenkrug (2, 137; vgl. Grimm KHM. 109), die Messe der Toten (1, 63. 2, 204), den zur Hochzeit geladenen Gehängten (2, 60; vgl. Bolte, Ztschr. f. vergl. Litgesch. 13, 393), den dankbaren Toten Jean Carré (2, 211), den aus der Hölle geholten Schuldschein (2, 359. R. Köhler, Kl. Schriften 1, 133), das Weib als Teufelspferd (2, 342; vgl. R. Köhler, Kl. Schriften 3, 265), die Braut des Toten (Lenorenmotiv 2, 240), die der unnatürlichen Mutter erscheinenden Kinder (1, 336; vgl. oben 10, 436), den weissen, grauen und roten Hahn (1, 186. Köhler, Kl. Schr. 3, 581), das Zwiegespräch von Leib und Seele (1, 205).

Berlin. J. B.

Gaetano Amalfi, Satyra nel proverbio 'Chi prima va al molino prima macina' di Aloise Cynthio de gli Fabritii. Napoli 1901. XI und 31 S. 8°.

Das zur grössten literarischen Seltenheit gewordene berüchtigte 'Libro della origine delli volgari proverbi' des Aloyse Cynthio delli Fabritii ist schon mehrfach Gegenstand literarhistorischer Betrachtung gewesen, ohne dass es eine wirklich befriedigende Behandlung des vornehmlich in kulturhistorischer Hinsicht merkwürdigen, aber auch für die Volkskunde nicht uninteressanten Buches gäbe. Gedruckt 1526 und infolge des von den darin angegriffenen Frati Zoccolanti zu Venedig gegen den Verfasser angestrengten Prozesses in seiner Verbreitung gehemmt und trotz seines schamlosen oder den Mönchen feindseligen Inhalts dem Papste (Clemens VII.) dediciert, bietet das seltsame Buch in mancherlei Beziehung noch Rätsel. Seine ausserordentliche Seltenheit braucht man aber nicht etwa darauf zurückzuführen, wie früher öfters geschehen ist, dass es von Henkershand verbrannt worden; jene erklärt sich vielmehr zu Genüge, wie Cicogna gezeigt hat, aus den Umständen, die zu seiner gerichtlichen Beschlagnahme führten. Als nach zweijährigem Prozess das Buch wieder freigegeben wurde, werden die Frati Zoccolanti gewiss Mittel und Wege gefunden haben, um die an und für sich kleine Auflage in ihre Hände zu bekommen und zu vernichten. Noch nicht recht aufgeklärt ist es, dass neben den 45 Sprichwörtern, deren burleske Beleuchtung den Inhalt des Buches bilden, noch ein 46. handschriftlich existiert. Ist es eine spätere Arbeit des Dichters oder ist es aus irgend einem Grunde vom Drucke weggeblieben? Wie dem auch sei, Renouard veranstaltete davon 1812 einen Druck in 27 Exemplaren, die aber mittlerweile ihrerseits ausserordentlich selten geworden sind. Es ist daher dankenwert, dass Amalfi einen hübschen Neudruck getreu nach einem Exemplar der Renouard'schen Ausgabe, freilich „di soli 111 exemplari“ lieferte.

In dem Nachzügler, der gleich den 45 früheren Proverbi in terza rima geschrieben und in 'tre cantiche' eingeteilt ist, knüpfte Cynthio die Entstehung des Sprichworts „Wer zuerst kommt, mahlt zuerst“ in geschmackloser Weise an zwei

Fabeln: a) Gefangene Vögel missdeuten die Tränen ihres Henkers (hier einer fantesca); b) Ein Mensch, der Geld verloren, verscheucht ein von seinem Versteck aus beobachtetes Ehebrecherpaar und findet, indem er sich eines von den Fliehenden zurückgelassenen Gegenstandes bemächtigt, Ersatz für seinen Verlust. Bezüglich des letzteren Schwankes hat Amalfi auf die 5. Novelle in den 'Novelle inedite' des Sercambi (pubbl. da A. D'Ancona) De vana lussuria und die daselbst angegebene Literatur [vgl. noch R. Köhler, Kl. Schriften 2, 594f.], bezüglich der ersteren aber nur auf Donis 'Filosofia morale' 1588, fol. 27, verwiesen. Die Fabel ist aber sehr alt und weitverbreitet. Man findet sie bereits bei Romulus (IV, 7). Vgl. die Nachweise in H. Knusts Ausgabe des 'Conde Lucanor' (Leipzig 1900, S. 334—36), die sich indes vermehren lassen. So fehlen z. B. die drei Bearbeitungen des Hans Sachs (Goetzes Ausgabe des Generalregisters in Bd. 25, Nr. 2846, 3658 und 5588). Die Vorlage Cynthios waren vielleicht Poggios 'Aviculae'.

München. Arthur Ludwig Stiefel.

Daṇḍins Daçakumāracaritam, Die Abenteuer der zehn Prinzen. Ein altindischer Schelmenroman. Zum ersten Male aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt von Johann Jakob Meyer. Nebst einer Einleitung und Anmerkungen. Leipzig, Lotus-Verlag [1902]. XII, 366 S. 8°.

Die indischen Romanschreiber dürfen nicht mit unseren Romanciers verglichen werden; oder, anders ausgedrückt, ihre Werke tragen die Bezeichnung Roman mit Unrecht. Während bei uns zu Lande von einem Roman verlangt wird, dass er scharfgezeichnete Charaktere, interessante Probleme psychologischer oder sozialer Art, Konflikte und Katastrophen in spannender, anregender und sittlich — modern leider auch unsittlich! — bildender Weise vorführe, suchen die Inder ihre Hauptstärke in dem Prunken mit der Sprache: raffinierte Wortspielereien, zu denen ja bekanntlich das Sanskrit nur allzu sehr neigt, müssen über die Dürftigkeit des Stoffes hinweghelfen; Künsteleien treten an die Stelle der Kunst, und die nicht selten durch all den Wust hindurchbrechende Schönheit der Naturschilderung und dergleichen wird dadurch stark beeinträchtigt, dass der Leser auf Schritt und Tritt mit Riesenschlangen von Wortkomplexen zu kämpfen hat, denen man ob ihrer grausigen Verschlingungen am besten aus dem Wege geht. Am ehesten geniessbar ist noch Daṇḍins Daśakumāracarita, das jetzt in der trefflichen deutschen Übersetzung von Johann Jakob Meyer, an der Universität Chicago, den weitesten Kreisen zugänglich gemacht wird. Nicht dem Sanskritforscher von Fach allein soll das Buch dienen, vielmehr allen denen, die sich in den Geist der Zeiten zu versetzen lieben. Es ist ein absonderlicher Geist, der hier in unserem Buche sein Wesen treibt: die fast erschöpfende Einleitung — 139 Seiten stattliches Oktav! — kennzeichnet ihn genügend und zeigt ein Raffinement der Kultur, dass ein laudator temporis acti verstummen muss. Räuber, Diebe, Schelme und Betrüger aller Art, Hetären nicht zuletzt, sie alle sehen wir im Spiegel der einschlägigen Literatur an unserem Auge vorüberziehen, dass der Kulturhistoriker seine helle Freude daran haben muss, während der Menschenfreund sein Haupt verhüllt . . . Eine tief gesunkene Gesellschaft lebte zu Daṇḍins Zeit in Indien: auf der einen Seite die despotischen Könige und skrupellosen Reichen, denen die Hetären die erpressten Reichtümer verprassen halfen; auf der anderen Seite das dumme, im ärgsten Aberglauben befangene Volk, welches auszubeuten und mit Füssen zu treten beinahe als Verdienst galt; das Daśakumāracarita zeigt deutlich, dass die Dummen für vogelfrei galten.

An der Hand der Jātakas, des Kāmasūtra usw. entrollt Meyer in seiner Einleitung ein treffendes Bild jener Zeit; alles, was Daṇḍin an sozialen, nationalen, kultur- und literargeschichtlichen Verhältnissen berührt, findet dort seine Erläuterung; und was da über die Abhängigkeit der einzelnen Erzählungen von anderen gesagt wird, verdient wegen der Offenheit, mit der es vorgetragen wird, alle Anerkennung, worüber man den Schmerz über das lampatīva tamo statt limpatīva tamo leicht vergisst: ich sehe da deutlich den mir wohlbekannten śṛṅgarahitam akṣarayojakapuṃgavam!!

Stilistisch wäre gewiss vieles anzustreichen: der Verfasser spricht da sogar von „Scheusslichkeiten"; aber im ganzen ist die Übersetzung fliessend geschrieben und bedeutet eine hochschätzbare Leistung, namentlich wenn man bedenkt, dass Meyer durchaus Autodidakt ist. Um sich also diejenigen Kenntnisse anzueignen, die nötig sind, um einen so schwierigen Autor wie Daṇḍin zu verstehen und die einschlägige Literatur mit Erfolg benutzen zu können, ist eine eiserne Energie erforderlich, zu der man den Autor von ganzem Herzen beglückwünschen darf. Möchte ihm auch der wohlverdiente Lohn beschieden sein und sein Buch von allen denen willkommen geheissen werden, die sich mit Kulturgeschichte und Volkskunde beschäftigen; sie werden über die Fülle interessantester Einzelheiten freudig erstaunt sein und Anregung mannigfachster Art daraus schöpfen. Ausserdem bietet ja Daṇḍin in den Erzählungen der zehn „Prinzen" meist recht nette Abenteuer, die auch dem Leser zusagen werden, der nur nach amüsanter Lektüre verlangt; ihm sei das Abenteuer des Apahāravarman empfohlen. [Vgl. auch oben S. 7. 11.]

Halle a. d. S. Richard Schmidt.

Meschreb der weise Narr und fromme Ketzer.

Ein zentralasiatisches Volksbuch.

Während eines längeren Aufenthalts in Konstantinopel im Herbst 1901 erstand Prof. Martin Hartmann bei einem Buchhändler ein paar Lithographien, die in Stambul für den Bedarf Turkistans hergestellt werden, darunter auch den Diwan des Meschreb, ein in Zentralasien weitverbreitetes Volksbuch, das in Europa bis jetzt fast ganz unbekannt zu sein scheint. Hartmann hat unmittelbar vor Antritt seiner Forschungsreise nach Turkistan (August 1902 bis April 1903) in den von ihm herausgegebenen zwanglos erscheinenden Heften ‚Der islamische Orient' in No. 5 über dies für die Volkskunde höchst bedeutende Werk berichtet[1]). Der Diwan des Meschreb ist kein Diwan (Gedichtsammlung) im engeren Sinne des Wortes, sondern eine Erzählung, in die zahlreiche Gedichte eingestreut sind. Meschreb ist nicht der eigentliche Name des Helden, sondern sein Machlas (selbstgewählter Dichtername), er hiess wirklich Rahīm Baba. An seiner Existenz ist nicht wohl zu zweifeln, er lebte in der Zeit der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert und starb wahrscheinlich im Jahr 1099 der Flucht (1688 n. Chr.). Freilich sind ihm viele Stückchen zugeschrieben worden, die auf alte, in der Volksliteratur immer wiederkehrende Motive hindeuten, ähnlich wie dies bei Tyl Eulenspiegel und bei Nasreddin Hodscha der Fall ist. Der ‚wunderliche Heilige' Meschreb verkörpert in sich die Reaktion der grossen Volksmasse gegen das amtliche Kirchentum mit seinen starren Formeln und seiner geistigen Beschränktheit, wie denn im Islam die Versuche, sich

1) Martin Hartmann, Der islamische Orient, Berichte und Forschungen. V. (S. 147—193): Mešreb der weise Narr und fromme Ketzer. Ein zentralasiatisches Volksbuch. Berlin, Wolf Peiser 1902. 1 Mk.

ausserhalb der herrschenden dogmatischen Richtung zu stellen, nicht selten waren, wenigstens bis die Geistlichkeit sich stark genug fühlte, um solche Bestrebungen mit eiserner Faust niederschlagen zu können. So entstand der Gegensatz zwischen Scholastik und Mystik. Jene bequemte sich den Machthabern an, diese liess sich nicht in den goldenen Netzen einer abhängigen Staatsanstellung fangen. Die Scholastik herrschte im Westen Turkestans, in Buchara, Samarqand, Taschkend, die Mystik im Osten, in Kaschghar und Jarkand, wo der Islam stark mit schiitischen Elementen durchtränkt war. Darum hatte auch Meschreb, obgleich im Westen geboren, in Kaschghar seinen eigentlichen Wirkungskreis. Freilich wussten die Machthaber in Staat und Kirche nur zu wohl, dass dem herrschenden System von solchen weltfremden Träumern keine Gefahr drohte, Reformatoren müssen aus anderem Holze geschnitzt sein, als diese seltsamen Gesellen, die aus der materiellen und geistigen Misere sich an den reichbesetzten Tisch des Höchsten flüchten, der ihnen Köstlicheres bietet als irdischen Tand in Leben und Wissen. Darum darf auch das Buch des Meschreb ungestört im Volke umgehen, ja die russische Regierung, die tatsächliche Herrin in ganz Turkistan, reibt sich vergnügt die Hände, wenn unter den Muslims die Wunde des inneren Gegensatzes zwischen Scholastik und Mystik immer hübsch offen gehalten wird. Beide müssen gehütet werden, damit im Lande die Ruhe des Kirchhofs herrsche, denn die Scholastik predigt die Geistlosigkeit als ersten Gottesdienst, und die Mystik preist die Selbstvernichtung als höchste Religion. Aus allen anekdotenhaften Erzählungen und den eingestreuten Gedichten des Volksbuchs klingt als Grundton stark hervor, wie Hartmann bemerkt, „die vollkommene Wurschtigkeit des äusseren Wohlergehens, Ansehens und sogenannten Anstandes aus einer tiefen, meist in das Bild einer verzehrenden Liebesglut gekleideten Vertiefung in Gott heraus“. Hinter den derben Spässen birgt sich der Hass und die Verachtung, womit zwei Weltanschauungen einander betrachten. Folgendes ist kurz der Inhalt:

Die Eltern Meschrebs lebten in Namangan (jetzt einer Stadt von 62000 Einwohnern in Russisch-Turkistan). Seine Mutter kommt, als sie mit ihm im siebenten Monat geht, eines Tages bei einem Traubenverkäufer vorbei. Sie hebt zwei Beeren vom Boden auf und isst sie. Alsbald ertönt eine Stimme aus ihrem Innern: „Wenn du den Traubenmann nicht befriedigst, verschwinde ich aus deinem Leibe.“ Der Vater schickt mit der Weinenden dem Verkäufer 2 Tenge (etwa 50 Pfg.). Als das Kind sieben Tage alt ist, gibt man ihm den Namen Rahīm Baba. Mit sieben Jahren wird er beschnitten und in die Schule geschickt. Dort will er vom Lehrer die Bedeutung von Alif und Bē erfahren. Er ruft: „Alif ist eins, daher sage ich nicht zwei,“ und läuft aus der Schule nach Haus. Er gibt seine Kleider den Armen und läuft nackt herum. Als die Mutter ihm Vorstellungen macht, sagt er, er sei ja nackt in die Welt gekommen, nackt wolle er gehen. Als er 15 Jahre alt ist, bitten seine Eltern den berühmten Ischan Mulla Bāzār Achund, aus dessen Munde Feuer geht, er solle Meschreb von der Verrücktheit heilen. Dieser empfängt den Ischan, umgeben von seinen Murids (Adepten) mit Gedichten und erklärt: „Der Liebende hat nicht Vater noch Mutter.“ Er baut selbst eine Kapelle und sammelt Murids um sich. Dann erzählt er dem Ischan, er habe ein Stelldichein mit einer Geliebten, die ihm versprochen, ihren Mann fortzuschicken, um ihn zu empfangen, ob das recht sei? Der Ischan sagt lächelnd, Versprechen müsse man unter allen Umständen halten. Dann kommt Meschreb zum Fest, wirft die Kleider ab, stürzt sich in einen Teich und taucht nicht wieder auf. Man ruft seine Mutter, die um ihn klagt, Meschreb tröstet sie mit Versen. Er taucht auf, geht zum Ischan und erzählt ihm vom Zusammensein mit der Geliebten, doch

habe deren Mann ihn durchgeprügelt. Vom Volk erfährt der Ischan das Wahre. Als Meschrebs Raserei zunimmt, steigt er auf einen Hügel; sieht von Kaschghar her den Gottesmann Āfāq Chodscham herankommen und erklärt seine Absicht, diesem Heiligen zu dienen. Er geht über den Pass von Terekdawan nach Kaschghar. Vor der Schwelle des Āfāq Chodscham finden zwei Mullas den Starken barhäuptig und barfuss mit feuersprühenden Augen; sie führen ihn herein und Meschreb sagt beim Anblick der Schönheit des Heiligen ein Ghazel. Dieser nimmt ihn nach verschiedenen Prüfungszeremonien feierlich auf, gibt ihm jetzt erst den Namen Meschreb und verleiht ihm das ʻilmi hāl, die Wissenschaft des Zustandes (der Verzückung), die innere Wissenschaft, zugleich mit dem ʻilmi qāl, der Wissenschaft des Wortes, der äusseren Wissenschaft. Nun muss Meschreb dem Heiligen schwere Dienste tun, drei Jahre Holz schleppen, drei Jahre Wasser tragen und ein Jahr auf der Schwelle schlafen, in den sieben Jahren trägt Meschreb nur ein Fell: im Sommer die Leder-, im Winter die Wollseite. Dabei beachtet ihn der Heilige gar nicht, so dass er den Entschluss fasst, durch eine grosse Sünde seine Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Dazu bietet sich bald Gelegenheit. Die bildschöne Tochter des Āfāq Chodscham steckt den Kopf heraus und sagt mit verliebten Blicken: „Sieben Jahre schon wohnt die Liebe zu dir in meiner Brust; heut wollen wir uns treffen, auf dass am Auferstehungstage mein Arm um deinen Hals geschlungen sei." Meschreb fällt in Ohnmacht und wird so von dem zornigen Heiligen überrascht und gebunden. Er entschuldigt sich: „Ich wusste, dass dein Name ‚Leiter der Irrenden' ist; um rechte Leitung zu empfahen, beging ich Sünde." Schliesslich lässt Āfāq Chodscham ihm sein glühend gemachtes Siegel auf die Halsader, den Sitz der bösen Lust, drücken. — Geknickt zieht Meschreb vom Kloster fort nach Jarkand, wo er zuerst sehr gefeiert, dann aber wegen seiner Unflätigkeit vertrieben wird, weiter nach Chotan, um den Imam Dschafar Sadiq zu besuchen. In der Steppe singt ein Bauer Ghazels von Meschreb. Dieser geht durch Feld, das der Bauer bestellt hat, und wird deshalb gescholten: „Was verdirbst du mir mein Land, du Verrückter?" — „Was verdirbst du mir meinen Bau?" schilt Meschreb zurück und erklärt, seine Ghazels seien sein Bau. — In Ila (dem Ili auf unseren Karten) begegnet er der Tochter des Qontadschi (des Herrschers), die mit 100 Mägden spazieren geht und erklärt ihr seine Liebe. Sie, ein Kalmückenmädchen, verlangt von ihm, nachdem er drei Jahre lang mit 300 Kamelen umhergewandert ist, er solle zu ihrer Religion übertreten. „Nein," sagt er, „werde du vielmehr muslimisch." Als ihr Vater, der Qontadschi, ihm eine goldene Schale bietet, nimmt Meschreb sie nicht eher an, als bis der Qontadschi zum Islam übergetreten ist und seine Stadt dem Āfāq Chodscham geweiht hat. Gleich nach seiner Hochzeit geht Meschreb fort mit der Begründung: „Ich bin ein wandernder Bettler und habe nicht acht auf meine Zeit, wie sollte ich aber die Zeit der anderen verstreichen lassen?" — Inzwischen hat sich Āfāq Chodscham auf Zureden seiner Gattin erweichen lassen, und als Meschreb vor ihm erscheint, mit einem Strick, dessen eines Ende um seinen Hals, das andere um den Hals seines Hundes geschlungen ist, verkündet er ihm: „Ich habe deine Sünde vergeben" und spuckt ihm in den Mund. Meschreb verschluckt es und sagt den Qoranvers: „Naht euch nicht dem Gebet im Zustande der Trunkenheit" und wird verzückt. — Der Heilige erfährt indes, dass im Lande Taschkend ein angesehener, hochbetagter Mann, der Chodscha Nūreddīn in Gefahr stehe, dem Satan zu unterliegen, zu ihm wird Meschreb gesandt. Er geht unter Hu-Rufen in das Schlafzimmer Nūreddīns, den er am Letzten findet, nicht einmal den Gruss kann der Kranke erwidern. Meschreb kämpft mit dem Satan, der fliehen muss, Nūreddīn findet den Glauben wieder und stirbt

selig. — Zu Āfāq Chodscham zurückgekehrt, erhält Meschreb von ihm die Weisung: „Geh, besuche deine Mutter, denn du wirst vom Padischah Mahmud in der Stadt Balch getötet werden.“ Unterwegs, an einem Ort Mūschān, vertritt er den Imam beim Frühgebet, betet aber, anstatt der Supplementsure, zwei Verse des Hafiz, macht auch nur eine Prosternation, „denn die Engel hätten sich vor Adam nur einmal prosterniert und am jüngsten Tag seien Qoran und Sunna aus dem Herzen fortgewischt, dann würden sie auch mit den Versen des Hafiz ein richtiges Gebet verrichten“. Beim Weiterziehen befiehlt er den Mitreisenden, ihre Vorräte wegzuzuwerfen: „Gott, der in der Stadt gegeben hat, gibt er nicht in der Wüste?“ Als sie nach drei Tagen vor Hunger umfallen, sagt er: „Ich habe Halwa (Süssigkeiten) für euch,“ giesst etwas in eine Schale und gibt es ihnen. Nur ein Tapferer trinkt, findet es süsser als Honig und wird ein Schauender, ein Mann Gottes, die anderen bleiben ohne Hoffnung. In Mādū wollen die Kirgisen Meschreb verbrennen, doch das Feuer brennt nicht und sie werfen sich ihm zu Füssen. Endlich findet er seine Mutter, er hört von der Schwelle aus, wie sie um ihren fernen Sohn klagt und von Gott ein Wiedersehn erbittet. Mit einem Ghazel gibt sich Meschreb zu erkennen, die Alte reibt ihre Augen mit dem Saum seines Mantels, wird sehend, richtet ein Stossgebet an Gott und gibt ihren Geist auf. Am Grabe der Mutter trauert Meschreb 40 Tage, den Qoran lesend. Alsdann bricht er nach Chodschend auf, wo Aqbuta Bi herrscht. Die ganze Stadt ist auf den Beinen, um den Derwisch zu sehen, und man staunt beim Anblick des Mannes mit den blauen Augen, den in Locken gedrehten, bis zum Gurt herabfallenden Haaren, der im Wein der Gottesliebe versunken war und einen Hund mit goldenem Halsband mit sich führte. Aqbuta Bi geht mit Geschenken zu Meschreb und führt ihn ins Schloss, wo ihm ein prächtiges Lager bereitet ist; Meschreb legt sich darauf hin und besudelt es. Aqbuta Bi erklärt, er wolle Adept werden. In Taschkend wird Meschreb zwar sehr geehrt, doch beleidigt er die Leute durch seine Unflätigkeiten. — Dann zieht er aus nach Mekka, doch überlegt er, ob er den Umgang um die Ka'ba auf dem Wege machen soll oder am Ort, und kehrt bald wieder um. Als seine Adepten darüber wütend sind, zeigt er ihnen Mekka zwischen seinen Händen, besucht mit ihnen die Ka'ba und zieht weiter nach Hindustan, wohin auch der ruhmgekrönte Padischah Chodscham (vermutlich dieselbe Person wie Āfāq Chodscham) gekommen ist, dem er drei Jahre lang dient. Abulghazi Chan, der sich von Meschreb beleidigt fühlt, lässt ihn einem Elefanten vorwerfen, doch tut dieser ihm nichts. Der Fürst, über das Wunder erstaunt, erweist ihm grosse Ehren und schenkt ihm unter anderem einen Hinduknaben mit Glöckchen an den Fussgelenken und Schultern. Dann begiebt sich Meschreb nach Buchara, schlägt in der Moschee einen Pflock in das Mihrab, bindet seinen Esel daran und verteidigt sich, darüber zur Rede gestellt: „Ihr setzt die Schuhe, die ihr schon 6 Jahre getragen, damit sie nicht gestohlen werden, statt hinter euch neben euch und so verrichtet ihr das Gebet; meinen Esel, der mich 15 Tenge gekostet hat, wird den der Dieb nicht nehmen? Wenn der Esel zum Mihrab gegangen ist, so ist das eben Tieresart.“ Verkehrt auf einem Esel sitzend „weil so viele Mullas hinter mir hergehen und ich nicht ungezogen sein will,“ besucht Meschreb den Mewlana-Scherif in der Medrese und hört bei ihm Kolleg. Der Herrscher Abdallah Chan schenkt ihm ein Edelross im Wert von 200 Goldstücken, doch befiehlt Meschreb, dem Tier mit einem Beil den Fuss durchzuhauen. „Wenn ich vom Schloss bis zum Registan auf diesem Pferd gekommen bin, so habe ich Gott vergessen. Tötet es, dass nicht ein Gläubiger desgleichen tue.“ — Nun zieht Meschreb nach der Stadt Balch, wo sich sein Geschick erfüllen soll. Ein Mulla fragt ihn, wie er heisse. Meschreb: „Mein Name ist Gott.“ Die Mullas

schreien: „Der verdient die Todesstrafe.“ Meschreb flieht stracks in das Schloss Mahmud Chans, setzt sich auf seinen Thron und spricht: „den Namen Gott haben mir Vater und Mutter gegeben, darum hatte ich ihn ihnen (den Mullas) auf ihre Frage genannt, da jagten sie als Hunde hinter mir drein, und ich flüchtete mich als Katze hierher.“ Belustigt bittet Mahmud Chan den Derwisch von den Mullas los und lässt für ihn prächtige Speisen kommen, die er den Hunden vorwirft. Wieder besudelt er die aufgespeicherten Polster. Vom Chan zur Rede gestellt, ist er trotzig: „Ich habs ganz recht gemacht, ich sass auf deinem Thron, was warst du da? Du sassest im Hause.“ Zornig ruft Mahmud Chan den Henkern, sie sollen Meschreb an den Galgen hängen. Der Derwisch sagt noch: „O Padischah, nach drei Tagen wirst du aus der Welt gehen“, dann wird er unter dem Wehklagen der Menge abgeführt. Nicht traurig ist er aber, sondern freudig: „Geht jemand seinen Geliebten zu sehen und hat Furcht?“ Unter dem Galgen erzählt er, wie sein Meister ihm den Märtyrertod vorausgesagt habe, wie er ihn gebeten, durch das Schwert seiner Liebe sterben zu dürfen und wie der Meister ihm sein Messer gegeben habe. Dies Messer zieht nun Meschreb aus den Falten seines Mantels hervor. Dann legt er sich eine Schlinge um den Hals und hängt sich an den Galgen, sein Messer gibt er den Henkern, die ihm die Kehle durchschneiden. Er gibt den Geist auf. Ganz Balch feiert die Totenfeier für ihn. Vierzehn Tage bleibt der Tote wie der Mond. Kurze Zeit darauf kommt Mahmud Chan wieder zu sich und fragt nach Meschreb. Man sagt ihm, er habe ja selbst befohlen, ihn zu töten. Der Chan erklärt, er habe nur einen Scherz gemacht und er habe ja mit den Augen gezwinkert. Er empfindet jetzt tiefe Reue. Am vierten Tage nach dem Tode Meschrebs schläft der Chan in seinem Hause, da tönt der Ruf: „Die Vergeltung ist Recht. Flieh, Mahmud!“ Doch ehe er fliehen kann, wird er zu Tode gebracht. Sieben Tage nach dem Tode Meschrebs kommen neun Derwische von Herat nach Balch und berichten dem Minister, sie hätten Meschreb vor drei Tagen mit eigenen Augen in der Wüste von Herat gesehen, er hatte das Leichentuch um und sein Hund folgte ihm; sie wanderten nach Mekka. Der Vezier reitet schleunigst zum Grabe Meschrebs. Da sieht er an der Qibla-Seite des Grabes eine Tür, im Grabe ist weder Leichentuch noch Leiche. Unter Tränen schliesst er das Grab und verrichtet Gebete. Die nächste Nacht erscheint ihm Meschreb im Traum und sagt zu ihm: „Ich habe den Propheten besucht, der hat Ischkanmisch bestimmt; bringt mein Grab dorthin!“ Den nächsten Morgen öffnet der Vezier das Grab, findet Meschrebs Leiche darin liegen und führt sie nach Ischkanmisch, wo sich das Grab noch heute befindet.

Charlottenburg. Ernst Harder.

Nachtrag zu S. 461: Muspel.

Steinmeyer belehrt mich jetzt, dass v. d. Hagen seine Notiz dem Zeningerschen Vokabular von 1482 und der Cobergerschen Bibel von 1483 entnommen habe. Aus dieser stammt auch der Beleg in Frischs Wörterbuch 1, 677a. Die Bibel bietet die Formen *dye rordumel oder muspel, die mospel, die mospella.* Die Benennung mag auch schon in älteren Bibeldrucken vorkommen, was ich jetzt, ans Haus gefesselt, nicht feststellen kann. Frisch führt a. a. O. 669b auch *Mooskuh* als Namen des Vogels an, und so, auch *Moosstier, Moosochs, mospul, Rohrkuh, Rohrbrüller, Erdbill, Erdbull,* heisst er wegen seines Rufes: vgl. Schmeller[2] 1, 1673. Schweiz. Idiotikon 3, 95. Nemnich, Polyglottenlex. 441. Winteler, Naturlaute und Sprache 19. Er ist der Moorbrüller. *-bell, -bill, -bull* stehen im Ablaut zueinander und gehören wie das ndd. *Bulle* zu *bellen, bullen, büllen* „brüllen“. M. Roediger.

Register.

(Die Namen der Mitarbeiter sind kursiv gedruckt.)

Abaraschika 216.
Abbinden der Krankheit 67.
Abbûd 16.
Abeking, M. Symbolische Wurfgeschosse in der portugies. Volksdichtung 317 bis 320.
Aberglauben 98f. 329. 356. 440. 449.
Abricias 102.
Achelis, Th. 454.
Adam 343. 346f.
Adileh 133.
Adrian, K. Frauenlieder aus Rauris 430f. Klappergeräte 436f.
Agricola, J. 88f.
Albert v. Stade 311.
Alcuin 311.
Alf 188.
Alfranke 185.
Alke 190.
Allemannische Mundart 112f.
Allerleirauh 408.
Allgäu 111. 393.
Alraun 126f.
Altar: Schalk hinterm A. verborgen 422.
Alter: das A. personifiziert 262.
Altertümer, prähistorische im Volksglauben 351.
Altnordische Strophen eines Opferrituals 31.
Altona: Museum 103.
Amalfi, G. 470.
Amerikanische Reime u. Rätsel 126. Volkskunde 126.
Amersbach, K. 454.
v. Amira, K. 117.
Anakreon u. Polykrates 421.
Andree, R. 252f. 298. Trudensteine 295—298.
Ankou 470.
Annamitische Märchen 1. 17f.
Anstänkern 437.
Anthropometrie 256. 353—368.
Apfel Liebeszeichen 318.
Aprilneckerei 123.
Arabischer Aberglaube 440f. Märchen 16f. 130f.
Arbeitslieder 88. 459.
Ardschi Bordschi 10.
Arens, E. 458.
v. Aretin, J. C. 203.
Arienti: s. Sabbadino.
Aristoteles 421.
v. Arnim, A. 96f. 361.
Arnold, R. F. 426.
Aschenmutter 98.
Askoliasmos 167.
Asmus, F. 329.
Äsop 348.
Atem anhalten 67.
Atharvaveda 33.
Atkinson, J. 456.
Ausmerzen 100f.
Aymar, J. 207. 285.
Aymonier 417.

Bacher, J. 326.
Bachmann, A. 235.
Bahrfeldt, E. 254.
Baireuth 435.
Balder 451. 455.
Ballspiel 172.
Balov, A. V. 244.
Barbara, St. 436.
Bartels, M. 328. 351. Volksanthropometrie 256. 353 bis 368. Wünschelrute 286f.
Bartsch, A. 326.
Bärwalde 98.
Bastlösereim 68.
Bauernhaus 336f. Bauernmajolika, ungar. 48.
Bayer 400.
Bebel, H. 221.
Becher in Benjamins Sack 142. 407.
Becker, M. L. 120. 327. Ungarische Volkskunst 39—49.
Begraben des überlebenden Ehegatten 141.
Begräbnis 389f. -spiel 177.
Bender, A. 462.
Benfey, Th. 8.
Bergbau 204f.
Bergmann, A. 329.
Berlin: Hs. 220.
Berneker, E. 236.
Bethge, R. 351.
Betttuch, ungar. 45.
Beuern 379.
Bild, Spiegel, Schatten 454.
Bilfinger, G. 329.
Binder, E. 327. 328.
—, M. 399.
Binderunen 152.
Blaserohr 355.
Bleich, E. 327.
Blick, böser 213—216. 381.
Blindekuhspiel 50. 53.
Bloeti 31.
Blümml, E. K. Rekrutenlieder aus Nieder-Österreich 311 bis 316.
Blut = Leben 12. 22. B. des Gatten trinken 3. 19. B. stillen 163. Blutgenuss 374. 376.
Bock, A. Hochzeitsgebräuche in Hessen 287—294. 376 bis 383.
Boekenoogen, G. J. 328.
Boesch, H. 119.
Bogoraz, B. G. 242.
Bogusławski. E. 235.
Bolle, K. 253.
Bołsunowski 231.
Bolte, J. Karten- und Zahlendeutungen 84—88. Der Mann mit der Ziege, dem Wolf und dem Kohle 95f. 311. Wiesbadener Hs. 149f. Zum deutschen Volkslied 219—226. Weihnachtsbaum 227. Losbücher 352. Die 72 Namen Gottes 444—450. Sitzungsprotokoll 126f. 351. Rec. 107. 110. 111. 117. 119. 120. 123. 125. 126. 457. 458. 467. 468. 469.
Boranić, D. 239.
Bortenweberei 43.

Bosnien 355. 363.
Bossus, trois 1.
Brackschaf 101.
Braite (Verlobnng) 377.
Brandenburg 96. 254f.
Brandenburgia 253f.
Branky, F. 455.
Brasilien: Hochzeit 192—202.
Bräuche: s. Volksbrauch.
Braunschweig 91. 252. 440.
Braut 98. 128. 289. 294. 380. -ball 389. -kranz 201. 381. -tuch 44. -wagen 291.
Brauthaube (der Hebamme) 385.
Brenner, O. 325.
Breslau: germ. Verein 457. Hs. 448.
Bretonischer Volksglaube 469.
Brettchenweberei 121.
Brie, F. 458.
Briefträger (Spiel) 171.
Brot 384. B. und Wein 198. s. Gebildbrot.
Brückenbau (Spiel) 172.
Brückner, A. Slavische Volkskunde 229-238.
Le Brun, P. 285.
Brunk, A. Der wilde Jäger 179—192.
Brýnslustafur 277.
Buddhistische Erzählungen 3. 9. 19. 145.
Buhler versteckt 413f.
Bulgarische Märchen 10. 241. 409. Volkskunde 241f. 357f. 365.
v. Bülow-Bothkamp, C. 202. 280f.
Bundi, G. 328.
Bünker, J. R. 340.
Burg versunken 434.
Büssende, die (Stolberg) 8.

Caland, W. 455.
Canini, M. A. 426.
Casperle 219.
Catalanische Märchen 138.
Černyšev, V. J. 243.
Chalanskij, M. 244.
Chantepie de la Saussaye 452.
Charusin, A. 239.
Chauvin, V. 16.
Christi Länge 256. 366. Namen 442f. 446f. Worte am Kreuz 444. s. Jesus.
Christopheles-Gebet 448. 450.
Ciszewski, S. 231.
Cornelissen, J. 324.
Cosmas 235.
Cosquin, E. 107f. 140.
Çvapâcikâ 8. 264.
Cvijić, J. 240.
Cymbelin 141.
Cynthio degli Fabritii 470.

Daçakumâratscharita 7. 11. 471.
Dahlbruch 394.
Dalmatien 365.
Damîri 132.
Dämonen im Kinderspiel 50f. 58. 167.
Daṇḍin 471.
Dänische Märchen 310. Rätsel 96. Segen 69.
Darapsky, L. 350.
Davids Siegel 277.
Daviðsson, O. Isländische Zauberzeichen und Zauberbücher 150—167. 267—279.
Desperiers, B. 421.
Detter, F. 460.
Deutsches Gedicht von der toten Frau 18. 21. 149.
Dhanyaka 7.
Diebszauber 279.
Diedickij 327.
Dienstag 378.
Dieterich, A. 325. 330.
Dieterich, K. Rec. 245—258.
Dietrich v. Anhalt-Dessau 316.
Dietzenbach 381.
Dillingen 394.
Djâtaka 3.
Dohren, A. 468.
Döhring, A. 455.
Donnerkeil 351f.
Donnerstag 378.
Doppelschnecke 393.
Dottin, G. 469.
Dråk 188.
Draumstafur 277.
Drechsler, P. 228. 453. 454. 457.
Dresden: Hs. 117.
Dsanglun 11.
Düsseldorf 393.

Ebermann, O. Segen gegen den Schlucken 64—69. Krankheitssegen 127. Württemberg. Soldatenlied 429. Sitzungsprotokolle 127f.
Edda 251f. 460f.
Eeli 173.
Ehemann stellt sich tot 404.
Ehingen 394.
Ei 99.
Eidechse 99.
Einarsson, G. 155. 160.
Eisenkraut 418.
Eisenzeck 59f.
Elberfelder Neujahrsgebäck 391.
Elias 367.
Elisabeth v. Portugal 107.
Elster 94.
Elworthy, E. T. 297.
Empusae ludus 167.
Englert, A. 311.
Englische Kinderspiele 50f. 167f. Segen 65. Trudensteine 297.
Entbindungssteine 163.
Ente 92.
Entwöhnen 384.
Ephesus: Matrone von E. 129.
Ephraim, St. 441.
Epilepsie 363.
Erdbeben 455.
Erdeljanović, J. 240.
Erntebräuche (Spiel) 178.
Ersatzmitgaben an Tote 454.
Esel als Schiedsrichter 221.
Esschen 391.
Essen von Tieren u. Menschen, um deren Eigenschaften zu gewinnen 369. 473f.
Ethnographia 310.
Etienne de Bourbon 416.
Entin 301.
Evangiles des quenouilles 457f.

Fableaux 248f. 412f. Constant Duhamel 419. Prestre qui fu mis au lardier 414f.
Fado 317.
Fahrende Leute 119.
Fangen (des Brautpaars) 294
Faraday, W. 251f. 452.
Farben erraten 55. Symbolik 108. Wunder 428.
Farce: Guillebert 413. Deux savetiers 420f.
Fastabend 98.
Faust-spiel 220. F.s Höllenzwang 448.
Federowski, M. 233. 243.
Feilberg, H. F. 299.
Ferkel 94.
Ferse abgeschlagen 261.
Festgebräuche 98. 329.
Feuerflut 323.
Fiałek 234.
Fient, G. 328.
Fink 93.
Finnische Zauberlieder 115. F.-ugrische Forschungen 125.
Fischart, J. 222.
Fischerbräuche 127. Fischerei 126. 341.
Flateyiarbók 24f.
Flechte (Krankheit) 65.
Fleischgenuss 373f.
Flickwörter 459.
Fliegen muss ein Behexter 435.
Florenz 469.
Flöte 355.
Flutsagen 343f.
Fortunat 318.
Fränkel, L. Rec. 111. 467.
Fränkel, S. Zauber mit Menschenbildern 440f.
Französischer Aberglaube 458. Fableaux 248f. 412. Kinderspiel 171. Lied 223. Märchen 138. Rätsel 311. Segen 69. Volksleben 248f.
Frau: s. Deutsch, Gattin. — Frauenlieder 430. Frauenlist 414.
Frauenlob, H. 447.
Freitagsaberglaube 123.
Freyrkultus 35.
Friedel, E. 126. 253.

Friedrich der Gr. 316.
Friesisches Rätsel 96.
Frühlingsfeste 123.
Fuchs im Loch (Spiel) 167. F. mit der Wurst 97.
Fuchs, M. Gaston Paris 227 bis 229.

Gâbjuv, P. K. 242.
Gâhiz 440.
Gaidoz, H. 84. 318.
Galdrahöll 276.
v. Gall, A. 455.
Galland, G. 254.
Gallée, J. H. 124.
St. Gallen 394.
Gander 92.
Gang nach dem Eisenhammer (Kalkofen) 107.
Ganzlin 329.
Gapi 276.
Garten des bösen Mannes (Spiel) 62.
Gassner, M. 328.
Gattin, die undankbare 1—24. 129—150. 399—412.
Gawalewicz 237.
Gebildbrote: s. Schnecken.
Geburt 98. 127. 384f.
Gedankenlesen 286.
Geibel, E. 428.
Geiger, W. 455.
Geister 99.
Geld von Gott geschenkt 420.
Geomantie 352.
Georg, St. 357.
Gering, H. 454.
Gescherr 433.
Gespenster 326. 434f.
Gesta Romanorum 348.
Gesundbohren 439.
Getreidefest 32.
Gfeller, S. 329.
Giesszauber 360.
Gilgames 22.
Ginnir 276.
Ginsenwurzel 127.
Giraffel 394.
Gjorgjević, T. R. 240f.
Gläubiger vom Schuldner geäfft 426.
Glocken 97. 390.
Gloger, Z. 231.
Gloth, W. 108f.
Gneiss 230.
Goldammer 93.
Goldwagen (Gullvagn) 392. 397.
Gottes 72 Namen 444f.
Götteranruf 31f.
Grabes Mass 356. -erde 384. -urnen 351.
Graz 395. 458.
Griechische Lieder 87. 428. Märchen 418. 424. Religion 105. Sprichwörter 245—248. Volksbrauch 127. 441.
Grimm, Brüder 137. 301.
Grossrussische Märchen 404. 408.
Guṇâḍhya 6.
Gunnar helmingr 34.
Gusinde, K. 458.

Haarschneiden 385.
Haas, A. 324. 326. 454. 467.
Häberlin, J. 326.
Habermann, G. 326.
Hadin 84f.
Häger, Hans 189.
Hahn 91. 195. 295.
Hahn, Ed. 127.
Hakenkreuz 395f.
Haller, J. 347.
Hamburg 395.
Hammarstedt, E. 391.
Hampe, Th. 119.
Hände u. Füsse abschneiden 13.
Handschuhe 381.
Handwerker 468.
Hansa 457.
Harder, E. Rec. 472—476.
Hari u. Moti 15.
Hartenrod 294.
Hartmann, M. 472.
Haschespiel 50.
Hase 91. 374
Haselrute 204.
Hasenschwänzchen (Gebäck) 394.
Haupt, H. 326. — R. 329.
Hauptscheid 364.
Haus 330—340.
Hausen im Wiesenthal 112.
Hausrat aufgezählt 224.
Hebel, J. P. 112.
Heilig, O. 112. St. Barbarakirche 436.
Heilkraft einzelner Familien 123.
Heilmittel 99.
Heimatskunde 252. 254. 255.
Heinemann, F. 110.
Heinzel, R. 460.
Hekate 371.
Hemmen des Brautwagens 292. 294. 382. 388.
Herrmann, P. 106.
Hersbruck 394.
Herzegowina 356. 360. 362.
Herzkrampf 361. -küte 359.
Hessen 287—295. 376—382. 324. 326.
Heusler, A. Geschichte vom Völsi 24—39. Rec. 112 bis 117. 124. 251.
Hexe im Kinderspiel 50. 62. -glaube 329. -prozesse 151. -schlinge 185. -tanzplatz 435.
Heyse, P. 117.
Hickup 65f.
Hieronymus 446.
Hildegard, St. 360.
Himmelsbrief 164. 330. 455. H.riegel 444.
Hirtengespräch 467.
Hnatjuk, W. 237.
Hochzeit 98. 127. 192—202. 287—295. 341. 376—382. 387f. -bitter 193. 199. -essen 379f. 388. -nachfeier 383. 388. -spiel 173. 176.
Hof 393.
Hoffmann-Krayer, E. Abricias 102.
Hoffmann, J. Prähistorische Altertümer im Volksglauben 351f.
Höfler, M. 328. Schneckengebäcke 391—398. Votivbleche aus Korfu 441f.
Holle, Frau 49.
Holstein 301f.
Holtzwart, M. 222.
Holzschnitzerei 48f.
Holy flint 297.
Honig 127.
Hörnlbretzen 393.
Hornsinger, F. 329.
Hotze (Wiege) 384.
Hübscher 283.
v. Humboldt, A. 283.
Hund 94. H. essen 264. H. geistersichtig 267. H. des Todes 263f. 368f. Seelengeleiter 370. H. treu, Gattin untreu 21.
Hünengräber 351.

Ilwof, F. 458.
Indische Erzählungen 2f. 14. 417f.
Indogermanische Spiele 50.
Inkarnation 373f.
Innsbruck: Hs. 223—225.
Insiegel 153.
Irisches Märchen 86.
Island 122. Bauernhof 332f. Märchen 27. Segen 69. Zauberzeichen 150—167. 267—279.
Italienische Handwerker 468. Märchen 138. Rätsel 95. 311. Romanzen 117. Segen 69. Trudensteine 298.

Jagdspiel 168.
Jäger, der wilde 172—192. 265. 453. 457. Jägerin 189. 265.
Jakobs, E. 329.
Jantzen, H. 458.
Java 17.
Jean de Calais 143.
Jenny, G. 329.
Jermolov, A. 243.
Jesus 129. 131. 279. s. Christus.
Johann der muntre Seifensieder 421.
Johannistag 341.
John, A. 326. 328.
Jón Gudmundsson lærdi 160.
Jones, D. 83.

Judenlieder 465f. Jüd. Gottesnamen 444f.
Julbrot 392. Julgalt, -kuse 394.
Jurdanov, V. 242.
Jüterbog 97.
Jütland 227.

Kahle, B. Vom bösen Blick 213—216. Niedersächsische Zauberpuppen 298 — 300. Verpflöcken von Krankheiten 438—440.
Kaindl, L. u. *R.* Sprichwörter und Redensarten aus der Bukowina und Galizien 75 bis 84.
Kalevala 126. 341.
Kalidasa 217.
Kalina, A. 230.
Kammerwagen 291. 295.
Kandjur 5.
Karadžić, V. S. 241.
Karl d. Gr. und Fastrada 18. Hilfsringe 164f.
Karłowicz, J. 233.
Karlsruhe: Hs. 18.
Karsten, P. 350f.
Karten- und Zahlendeutungen 84—88.
Kasjan 407.
Kater 94.
Kathâsaritsâgara 6.
Katona, L. 340f. 348.
Kaufen: ein Weib 290.
Kauffmann, F. 451.
Kaufspiele 57f.
Kaukasische Sage 406f.
Kauśika Sutra 365.
Kehle durchbeissen 213f.
Kehricht 99.
v. Keller, A. 18.
Kerberos 265.
Kerényi, F. 427.
Kern, O. 105.
Kessler, J. 174.
Ketrzyński 234.
Kind: Aberglauben 356. 384f. Leben 119. Reime 91—95. 98. 252f. Spiele 49—64. 167 bis 179 Spielzeug 48.
Kirchweih 329.
Kissingen 394. 434f.
Klappergeräte 436—438.
Kleckmayer, A. Rekrutenlieder 311—316.
Kleeberger, C 326.
Kleinrussische Märchen 403. 408 410. Volkskunde 237f.
Kluge, F. 454.
Klunkergevattern 386.
Knabe, C. 107.
Knoop, O. 321. 328.
Knortz, K. 126
Köchin 195. 378.
Koelling, H. 326.
Köhler, K. 234. — R. 136. 420. — W. 330.
Kolberg, O. 401.
Kolotuschka 438.
Konfirmation 386f.
Königswahl nach Wunderzeichen 6.
Kopenhagen: Hs. 159f.
Kopf zwischen die Beine stecken 214 Schmerz 364.
Kopp, A. 253. Testamentslieder 429f. Rec. 462.
Korfu 441.
Körperteile: Grössenverhältnis 359f.
Krähe 94.
Krankheit abbinden 67. verpflöcken 438. K.-segen 127.
Kraut, das Tote belebt 143.
Krček 231.
Krebs, W. 327.
Kreddur 159. 270.
Kreuzdorn 185.
Kroatische Lieder 341. Märchen 239. 403. 412. Volkskunde 239f.
Krohn, K. 125.
Krokodil als Schiff 19f.
Kröte 74.
Krüner, F. 254.
Krüppel zum Liebhaber gewählt 3. 5. 10.
Krzywicki, L. 233.
Kuckuck und Nachtigall 221f.
v. Kügelgen, M. H. 227.
Kuh 92. 94.
Kuhnau 454.
Kühnau 326.
Kulda 400.
Kunkels Evangelia 458.
Kuse 392.
Kvapil, F. 236.
Kyriax, St. 359.

Lafontaine, J. 421.
Lainz: Hs. 442.
Lampert, K. 123.
Landeck 467.
Lang, A. 456.
Länge Christi 366.
Langensteinbach 436.
Langer, A. 467.
Lasch, R. 455.
Lateinisches Lied 86. Rätsel 95. Segen 442.
Lauffer, O. Neue Forschungen über Wohnbau, Tracht und Bauernkunst in Deutschland 330—340.
Lausarvísur 27.
Lazarus, M. 320f. 351.
Lebenshälfte der Gattin abgetreten 10. 21.
Le Braz, A. 469.
Léger, L. 234.
Lehmann, E. 455.
Lehmann - Filhés, M. 121. Davidsson 150—167. 267 bis 279. Rec. 122.
Lehmensiek, F. 327.
Lehren, gute 108.
Leiche = Begräbnis 389. -bitter 390. Leichte 317. -schmaus 390. Leichenfresserin 401. L. der Gattin im Haus behalten 18.
Lemke, E. 328. Preuschoff 102f. Honig und Wachs 127. Zwei fürstliche Testamentslieder 316f. 429. Rec. 255.
Lenore 470.
Lenzburg 393.
Leonis enchiridion 447.
v. d. Leyen, F. 453.
Lerche 93.
Lesbos: Schwank 418. 424.
Lewis, M. G. 136.
Libussa 235.
Licht herumreichen (Spiel) 168.
Liebe: heimliche L. verraten 426f.
Liebenbach 301.
Lieder, deutsche: Arbeitslieder 88. 459. Aussteuer 224. Ehestand 292. Frauenlieder 430. Hochzeit 379. 381. Im Gluckgluck lebe ich 465. Johann v. Werth 222. Judenlieder 465f. Kuckuck u. Nachtigall 221. Mariechen 177. Nachtwächter 219. Oberschefflenzer 462—466. Rekruten 311f. Rügen 467. Rummelspott 226. Soldaten 429. Testament 316. 429. Was braucht man im Dorf 224. Zahlen 86f. — Griechisch 87. 428. — Kroatisch 341. — Lateinisch 86. — Portugiesisch 317f. — Slovenisch 238. — Ungarisch 341.
Lippert, J. 235.
Litauisch: Getreidefest 32.
Losbuch 352.
Lovretić, J. 239.
Luckenwalde 97.
Ludwig, A. 127.
Lull, Ramon 449.

Mac Conglinne, Vision 86.
Mädchen auf einem Baum 74. in Blume verwandelt 74.
Madej der Räuber 72.
Magdeburg 327.
Mähren 400. 411.
Majewski, E. 229. 231.
Malaiisches Märchen 17f.
Malakka 355.
Malinowski, L. 233.
Mandragora 126.
Mann mit Ziege, Wolf und Kohl 95f. 311.
Mantel des Gläubigers 420f.
Marburg 393.

Märchen: Heimat 420. Meisterdieb 301 f. Schlangenblätter 137. 399. Bretonisch 470. Rumänisch 10. Slavisch 86. 242. 399 f. 409. Ungarisch 70 f. 341.
Maretić, T. 239.
Margarete v. Navarra 8.
Margaretentag 182. 189.
Maria und Kröte 74. Lieder 430 f. Namen 449.
Mariaschnee 394.
Marinov, D. 241.
Markgraf, R 329.
Markov, A. V. 242.
de la Martinière 102.
Martzolff, G. 327.
Mass von Körperteilen 354. M. verlieren 360.
Mauer zerbrochen (Spiel) 63.
Maurer, H. 327.
Maurnir 35 f.
Mayer, A. 328.
Mecklenburg 299 f.
Meier, S. 326.
Meinhold, E. Eine pommersche Hochzeit 192–202.
Meise 93.
Meissner, B. 455.
Meisterdieb 301 f.
Meisterlied 447. 449.
Menschenbilder zum Zauber 440. -fuss 186. -fresserei 3. 5 f. 145. 369.
Meringer, R. 339.
Merkens, H. 111 f.
Merzen, Merzschaf 100 f.
Meschreb 472.
Messen 256. 353. 357. 360 f. 364. 384.
Messias 17.
Meyer, E. H. 451. — F. 254. — J. J. 471.
Meyer, R. M. Lazarus † 320 bis 324. Rec. 456.
Michel, H. Rec. 468.
Mielke, R. 254. 299. Klappergeräte in Südrussland 437 f. Rec. 121.
Miklavec, P. 231.
Mikrälius, J. 179.
Milch 99. -mädchen 349. -strasse 184.
Miletič, L. 242.
Miller, V. 244.
Mogk, E. 455.
Mohammedanische Gottesnamen 445.
Mokranjac, S. 240.
Mönche verbrennen sich den Mund 88 f.
Mönöloke 299.
Morgenröte 455.
Moškov, V. A. 244.
Müchler, K. 109.
Mucke, E. 238.
Müller, G. A. 327. — Max 455.
Mummenschanz 380 f.
München 297. Hs. 220. 223. 448.
Munkácsi, B. 340 f. 342.
Münnerstadt 391. 397.
Murad, F. 455.
Muspel, Muspilli 461. 476.
Myrte 378.
Mythologie, germanische 451 bis 454.

Nachtgrif 363.
Nachtigall 93. 221.
Nachtwächterlieder 219–221.
Namen wirksam 444. Familien 352.
Nasreddin Hodja 89. 420. 423 f.
Nassau 287 f.
Natur verrät heimliche Liebe 426 f.
v. Negelein, J. 329. 453. 454 f. Der Tod als Jäger und sein Hund 267–267. 368–376.
Němcova, B. 399.
Nerthus 34.
Netz des Todes 258 f.
Neubauer, R. Ausmerzen 100 bis 102. Viel Geschrei und wenig Wolle 432–434.
Neujahr 98. 127.
Nicolaibrot 394.
Niederländische Kinderspiele 50 f. Segen 65. Volkskunde 124.
Niederle, L. 235.
Nix in der Grube (Spiel) 60.
Nonnenspiel 174 f.
Nonnenwörth 176.
Norvegia 124.
Norwegischer Aberglaube 361. Heidentum 28. Märchen 310.
Nosi 34.
Nušic, G. 241.

Oberscheffenz 462.
Ochse 95.
Odo von Cherington 349.
Olaf der Heilige 24 f. 164. 278. — O. Tryggvason 34. 276.
Olechnowicz, W. 230.
Ončukov, N. E. 242.
Opfer 29.
Orient Märchenheimat 420.
Ornamentik, ungarische 40 f. 45.
Ostara 453.
Ostergebräuche 98. 126. Spiel 233.
Österreich 311. 326.
Ostpreussen 255.

Paduma 3.
Pagoczewski 232.
Palleske, R. Island 122.
Palmesel 468. -sonntag 368 f. 468.
Pantschatantra 9. 428.
Papagei 94.
Paprzyca, H. 230.
Paris, G. Die undankbare Gattin 1–24. 129–150. 399. Nachruf 227–229.
Passahlamm 29.
Paten 385 f. -semmel 391. 397.
Pauli, J. 88. 349.
Pavolini, P. E. Die Natur verrät heiml. Liebe 426–429.
Pekař 235.
Pelbart 348 f.
Persischer Aberglaube 441.
Pétis de la Croix 135.
Petsch, R. Rec. 350.
Pfahlbauten 331.
Pfalz 326.
Pfandmeister 294.
Pfau, W. C. 326.
Pfeffer, P. 248–251.
Pfeile des Todes 260.
Pferdebein 186. -opfer 30; s. Phallus.
Pfingstbräuche 329.
Pflugkuchen 393.
Phallus verehrt (geopfert) 25 f. 29 f. 35.
Piccolomini, Aen. Sylvius 421.
Pietre boccate 298.
Pilinko 70.
Pineau, L. 453.
Pitrè, G. 123.
Placidus-Eustachius 409. 411.
Planitz 329.
Plumpsackspiel 58.
Politis, N. G. 245.
Polívka, G. 236. 241. Slavische Volkskunde 238–244. Zur Erzählung von der undankbaren Gattin 399–412. Mittel wider die Tollwut 440.
Polnische Märchen 86. 401. 408. 410. Sprichwörter 75 f. Volkskunde 229–235.
Polterabend 194 f. Geschenk 387.
Pommer, J. 462.
Pommern 98. 179 f. 326. Hochzeit 192–202. Volkskunde 324.
Portugiesische Lieder 317 f.
Posocco, C. U. 427.
Potkański 230.
Potok, Michael 141. 405 f.
Prasch, J. L. 222.
Preuschoff, F. 102 f.
Priapus 29.
Priester im Speckschranke 412 f.
Provenzalisches Gebet 446. 449.
Prutz, R. 428.
Punktierbuch 352.

Qalyubi 132.
Quarz 230.

Rabe 94.
Radkreuz 396. 398.
Radliński, J. 230.

Raff, H. Geschichten aus Franken 434—436
Rainkel 395.
Raso 8. 141. 149.
Ratespiel 55f.
Rätsel, amerikanische 126. russische 243. Ziege, Wolf, Kohl 95. 311.
Räubers Bett in der Hölle 72.
Rauris 430.
Reichhardt, R. 327. Volksbräuche aus Nordthüringen 384—390.
Reiser, K. 111. 326.
Rekrutenlieder 311.
Religiöse Volkskunde 329.
Reliquien 329. Diebstahl 249.
Reuschel, K. 458f.
Rheinlande 326.
Riehl, W. H. 350.
Rigveda 32.
Rio Grande do Sul 192—202.
Risop, A. Rec. 248—251.
Rittershaus, A. 328.
Rodbücksch 188.
Rodingen 394.
Rodjäckte, der 181. 188.
Roediger, E. 329. Allerlei aus Bärwalde 98f.
—, *M.* Rec. 106f. 252f. 458. 460.
Romanov, E. R. 243.
Rose, Rosenwecken 393. Frau Rose (Spiel) 56.
Rosmarin 380.
Rösslin, E. 457f.
Roth, J. 326.
Rovinskij, P. 241.
Rückwärtswerfen des Bechers 291. 295.
Rügen 467.
Rumänischer Aberglauben 449. Märchen 10.
Rummelspott 226f.
Runen 151.
Ruru 10.
Russischer Aberglaube 449. Klappern 437. Lieder 242f. Märchen 242f. 403f. Rätsel 243. Sprichwörter 243f. 247. Trudensteine 298.
Rute 385.
Ruzersdorffer, E. 327.

Saatkuchen 393.
Sabbadino degli Arienti 89. 420f.
Sachs, H. 420. 421. 449.
Sachsen 326.
Sachsenspiegel 117.
Sadovnikov, D. 243.
Sæmundar Edda 460.
Safran 392.
Sagen, bretonische 470. Deutsche 326f. 352. 434. 436. 465.
Sainénu, L. 328.
Salomos Weib 8. 149. 418. Siegel 164f. 277.
Salzburg 296. 436.
Samter, E. Volksbrauch 127. Rec. 105f.
Sarna, W. 232.
Sartori, P. 454.
Sator arepo 161. 268.
Sattelkrüge 47.
Sau 168.
Saxo Grammaticus 106.
Schaf 94.
Schambinago, S. 244.
Schampotasch 380.
Schapkarev, K. A. 241.
Schatten 365. 454.
Schatzhüterin erlösen 436
Schaube, K. 457.
Scheffer, P. N. 242.
Scheintote Geliebte belebt 411f.
Schell, O. Rummelspott 226f.
Schellenbogen 255.
Schem-hamephorasch 445. 450.
Schilling, B. 87.
Schischmanov, J. D. 241.
Schlafdorn 276.
Schlafen: geschlafen zu haben meint der Wiederbelebte 21.
Schlangen im Leibe der Braut 401.
Schlangenblätter, die drei 137. 399.
Schlecht, J. 329.
Schlesien 326f.
Schlossbrecher 278.
Schlucken 64 - 69.
Schmidt, Rich. Rec. 471.
—, W. 327.
Schnaps 382.
Schneckengebäcke 391—398. -nudel 393f.
Scholz, O. 329.
Schönbach, A. E. 149. 326.
Schönfeld, E. D. 332.
Schösse (Tonkugel) 387.
Schreuer, H. 235.
v. Schröder, L. 300.
Schuh 384. Schuh der Braut stehlen 382.
Schuller, G. A. 328.
Schullerus, A. Deutsche Volkskunde 324—330. Ungarische Volkskunde 340—349. Germanische Mythologie 451 bis 454.
Schulte, O. 329.
Schulterblatt 341.
Schurtz, H. 455.
Schürzen, ungarische 43.
Schuster, G. 253.
Schütte, O. Tierstimmendeutung 91—95. Heilsegen 440.
Schwalbe 91f.
Schwalm 289.
Schwanz des Pferdes (Widders) geopfert 29.
Schwarzer Mann (Spiel) 60.
Schwarzdrossel 93.
Schwedisches Gebäck 391f.
Schweiz 326.
Schwert stumpf machen 213f.
Sebestyén, J. 340f.
Sedum Telephium 409.
See (Sage) 434.
Seele in Vogelgestalt 371.
Seelmann, W. Rec. 108f. 124.
Segen, lat. 442. Ausfahrt 352. Heilsegen 440. Krankheit 127. Schlucken 64—69. Wünschelrute 205.
Semayer, W. 342.
Sendung zur Hölle 72.
Sequenz 443. 446.
Serbischer Aberglaube 440. Lieder 240f. Märchen 409. Volkskunde 239f.
Sercambi, G. 471.
Setälä, E. N. 125.
Siddhapati 135.
Siddhi-kür 216.
Siebenbürgen 326. 361.
Siecke, E. 455.
Sievert, G. 454.
Silvesterabend 98.
Singer, S. 326. Deutsche Kinderspiele 49 - 64. 167—179.
Sixtus Länge 367.
Skálholt: Zauberbuch 267.
Sklarek, E. Ungarische Volksmärchen 70—75.
Slavische Volkskunde 229 bis 244.
Slavičinsky 236.
Slovenische Lieder 238.
Sobolevskij, A. J. 242.
Sohn dem Teufel versprochen 71f.
Sohnrey, H. Volkstum des Weserberglandes 352.
Sökeland, H. Die Wünschelrute 202—222. 256. 280 bis 287. 351. Rec. 350.
Sokołowski, M. 232.
Soldatenlied 429.
Soma 375.
Somadeva 6. 8. 10.
Sommersprossen 99.
Sonnenrad 398.
Sonntag 377f.
Sonnwendfest 329. 341.
Spangenberg 301.
Spanisches Gedicht 96.
Speck, H 458.
Speiseverbot 374.
Speranskij, M. 242.
Sperling 93.
Spiegel 384.
Spiegel, K. 328.
Spinne 99.
Spitzenklöppelei 45.
Sprenger, R. 327. 329.
Sprichwörter aus der Bukowina u. Galizien 75—84 Deutsche 432f. Griechische 245—248. Slavische 238. 243f.
Spruchweisheit 126.
Spuksagen 326. 434.
Stab blüht, Sünder begnadigt 71f.
Staniszewski, Z. 230.

Starkenburg 379.
Stäsche 326.
Steiermark 360f. 364. 366.
Steig, R. Märkische Sitten und Sagen 96f. Der Liebenbach 301. Rec. 350
Steinchen werfen (Liebeszeichen) 318.
Steinhart, F. X. 338.
Steinthal, H. 322f.
Stephani, K. G. 333.
Sterben erleichtern 389.
Stickerei, ungar. 41f. 44.
Stiefel, A. L. Mönche, die sich den Mund verbrannten 88 bis 90. Rec 470.
Stoilov, A. P. 241.
Storch 91.
Strack, A. 325.
Strava (Entsetzen) 360.
Strebel, H. Das Altonaer Museum 103—105.
Strekelj 238.
Strick des Todes 258.
Strohal, R. 239.
Stückelberg, E. A. 329.
Stundenlieder 87. 455.
Stunden zählen (im Spiel) 62.
Südslavische Volkskunde 238 bis 242.
Sumatra 356. 367.
Sündenfall 346. Sündflut 343f.

Tagwahl 377f. 383 388.
Talasam 365.
Talbot, J. 447.
Talko-Hryncewicz 230.
Tanz 120. 200.
Täuber 92.
Taufe 385f.
Tausendundeine Nacht 133. 421.
Tautäffchen 394.
Tazyin 16.
Tell 110.
Tenzel, W. E. 284.
Teppiche, ungarische 42f.
Testamentslieder 316f. 429f.
Tetragrammaton 446.
Tetzner, F. 326.
Teufel 191. T. u. Engel (Spiel) 55. 58. T.s Fragen 86. Beschwörung 341. Geschichten 126. T.s Liebchen 72.
Thiele, R. 327.
Thiersch, A. 339.
Thorshammer 279.
Thüringer Gebräuche 384 bis 390.
Tiermasken 50. 58. 372. T.-namen 328. T.-stimmendeutung 91—95.
Tikken 59.
Tille, V. 401.
Timoneda, J. 420f.
Tirol 436.
Tivos 453.
Tod: als Jäger und sein Hund 257—267. 368—376. Ankündigung 99. in Bretagne 469 Hund 263. Pfeile 260. Strick 258.
Toldo, P. Aus alten Novellen und Legenden 412—426.
Tollwut 440.
Tongeschirr in Ungarn 46f.
Töpfe kaufen (Spiel) 57f.
Torfason, S 155.
Tote, der dankbare 143. Totbeten 470. Sichtotstellen 404. T. blume 390. -bräuche 341. -erweckung 14f. -hund, vieräugig 264f. -vogel 389.
Totemismus 456.
Toucement, J. C. (Trömer) 406.
Träume 250.
Trauung 378. 383. Stille T. 379.
Trinkerkatalog 87.
v. Tröltsch, E. 331.
Trud 295. Trudensteine 295 bis 298.
Tschechische Märchen 399. Volkskunde 235—237.
Tuchdieb (Spiel) 53.
Tulûpurusha 359.
Tutunus 33.

Ulrich, J. 117.
Ungarische Märchen 70—75. Volkskunde 340—349. Volkskunst 39—49.
Uriel 448.
Usener, H. 329.

Valentinus, Basilius 203.
de Vallemont, L. L. 207f.
Vampyr Bräutigam 408.
Vararuci 217f.
de Vasconcellos, J. L. 318.
Veitstanz 329.
Vereine für Volkskunde 324.
Vergil 318.
Vergôdendêl 252.
Verhüllen von Braut und Bräutigam 294f.
Verlobung 290. 377.
Verpflöcken von Krankheiten 438.
Vervliet, J. B. 324.
Vierzig Veziere 135.
Vikramâditya 214.
Vingull 34.
Vinot, G. 427.
Vögel erraten 57. V. nehmen Krankheit fort 66.
Vogelsberg 292. 376.
Vogelsteller (Spiel) 170. V. weint 471.
Vogt, Fr. 328. — W. 457.
Volk definiert 325.
Volkov, Th. 298.
Volksanthropometrie 256. 353f.
Volksbrauch, antiker 127. Thüringer 328. 384—390.
Volkshumor 111.
Volkskunde u. Folklore 459. Deutsche (Bericht 1902) 324 bis 330. Slavische 229—244. Ungarische 340—349.
Volkslied, zum deutschen 219 bis 226. s. Lied.
Volksmedizin 329. 341. 357f. s. Segen.
Vorzeichen 99.
Votivgaben 357. 441.

Wachowski, K. 234.
Wachs 127. -bild durchstochen 440.
Wachstum der Kinder 356.
Wachtel 93.
Wägen 256. 357f.
Wagenspur 99.
Wahb ibu-Munabbîh 16.
Wahner, J. 326. 453. 457.
Wahrheit und Falschheit 349.
Walden, E. Schellenbogen 255.
Waldis, B. 88.
Walther v. d. Vogelweide 428.
Warmiński 234.
Warnatsch, O. 457.
Warzen 99.
Wasserblase 455.
Waud, Waul, Waur 181.
Wechselbalg 359.
Wedekind, C. F. 433.
Weib: Der alten Weiber Philosophey 457.
Weidner, R. 87.
Weihe 91.
Weihnachten 126. 341. Baum 227. Rose (Gebäck) 394.
Weimar: Hs. 220.
Weines Ursprung 375.
Weinhold, K. 299. 457. 458.
Weissrussische Märchen 233. 403. 408.
Weltschöpfung 342f.
Wendische Sprichwörter 238.
Werfen: Früchte, Steinchen 318.
Werlin, J. 223.
v. Werth, J. 222f.
Weserbergland 352.
Westerwald 382.
Wettrennen 96f. 389.
Wetuchov, A. 244.
Wickram, G. 352.
Wieland, C. M. 136.
Wien: Hs. 448.
Wienskowitz 329.
Wiepen, E. 468.
Wiepersdorf 96.
Wiesbaden: Hs. 18. 149.
Windakiewicz, S. 233.
Winsheim 222.
v. Winterfeld, P. 311. Lateinischer Segen 442—444.
Wirtschaftliches Leben 328f.
Wisser, W. Das Märchen vom Meisterdieb 301—310.
Wochentage 54. 167. 172.

Wodan 252. Wode 181. 190. 467. Woyden 457. Wödendung 192.
Wogulische Sagen 342f.
Wohnbau in Deutschland 330 bis 340.
Wolf 374. W. u. Schaf (Spiel) 52f.
Wolf, Th. 326.
Wolfenbüttel: Hs. 222.
Wor 181. 189.
Wort, das vielbedeutende 216f.
Wossidlo, R. 300.
Wünsch, R. 329.
Wünschelrute 202-212. 256. 280—287. 350.
Wunsiedel 435.
Würfeldeutung 87. -orakel 352.
Württemberg 429.
Würzburg: Hs. 18.

Yäjyä 32.

Zaborowski, M. 230.
Zachariae, Th. 329. Berichtigungen 216—219.
Zache, E 253.
Zahlen (1—12) gedeutet 86f.
Zählen 256 353f.
Zapf, L. 327.
Zauberei 454. Z.-puppen 298 bis 300. -ritual (indisch) 365. -trommel 341. -zeichen und -bücher 150—167. 267—279.
Zauberer Jaggl 296f.
Zaunkönig 93.
Zeck (Spiel) 59.
Zeidler, J. G. 208—212. 282f.
Zeitbestimmung durch Schattenlänge 366.
Zeitschriften für Volkskunde 324.
Zeller, G. 329.
Zíbrt, C. 236.
Zicken (Spiel) 59.
Ziege, Wolf, Kohl 95. 211.
Ziegenbalg, B. 218.
Ziegenbock 95.
Zigeuner 358. Lied 426.
Zimmermann, F. W. R. 252.
Zinck, F. 329.
Zindel, A. 326.
Zitrone 380. 387. 390.
Zuchtknecht 380.
Zweck, A. 255.
Zwillinge 455.

Druck von Gebr. Unger in Berlin, Bernburger Str. 30.

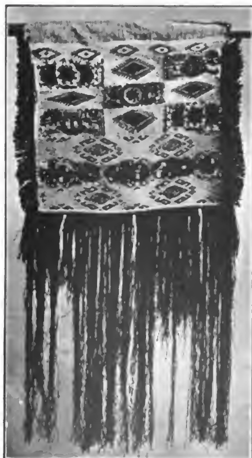
Ungarische Volkskunst.



1. **Hirschbordüre,** Leinenweberei, weiss und rot. 2. **Klöppelspitze** und Leinen-Durchbruch.



3. **Ungarischer Durchbruch** mit Vogelornament, weiss mit gelber Seide.



4. **Schürze.** Grund goldig und silbern, bunte Wollstickerei, rote Franzen.



5. Kleiner **Teppich.** Rot, grün, gelb, schwarz.

Ungarische Volkskunst.



1 2 3 4



5 6 7 8 9

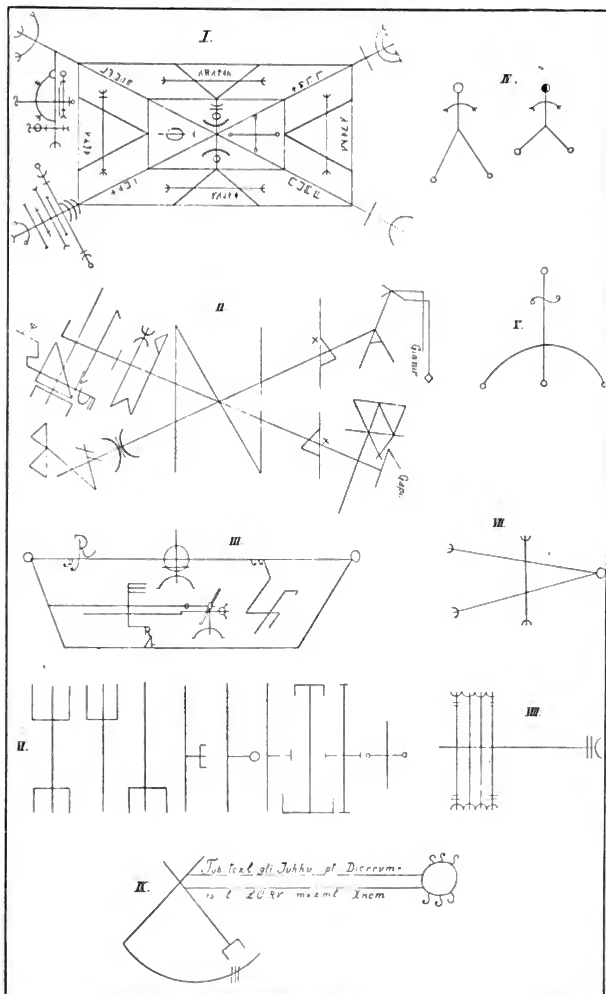


10 11 12 13

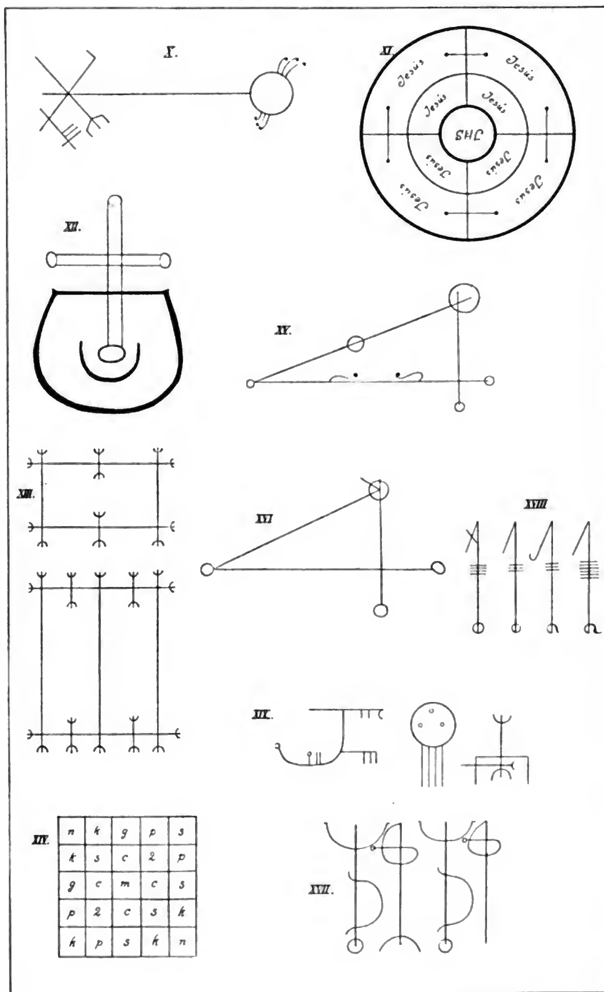


14 15 16

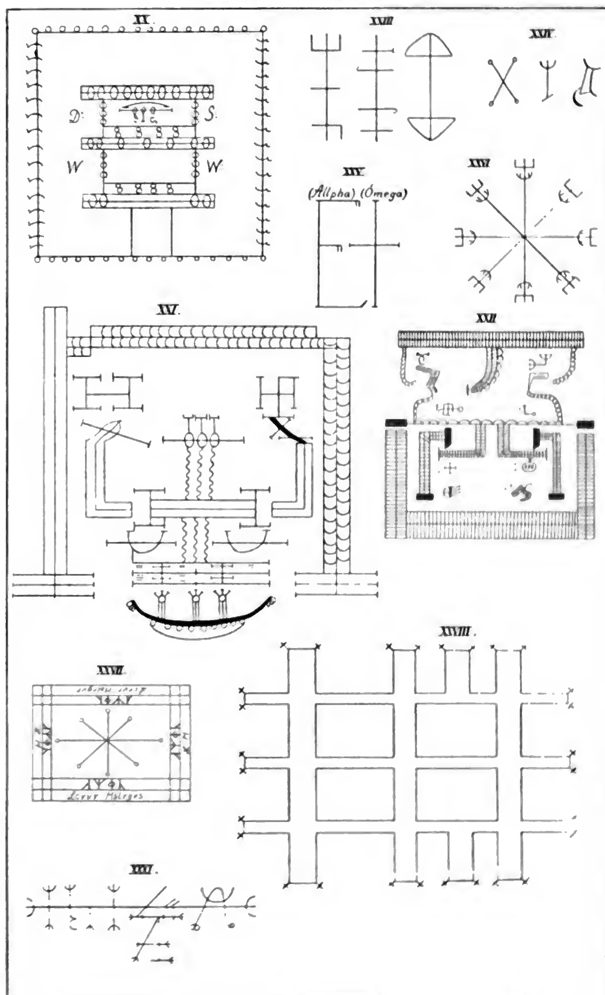
Isländische Zauberzeichen.



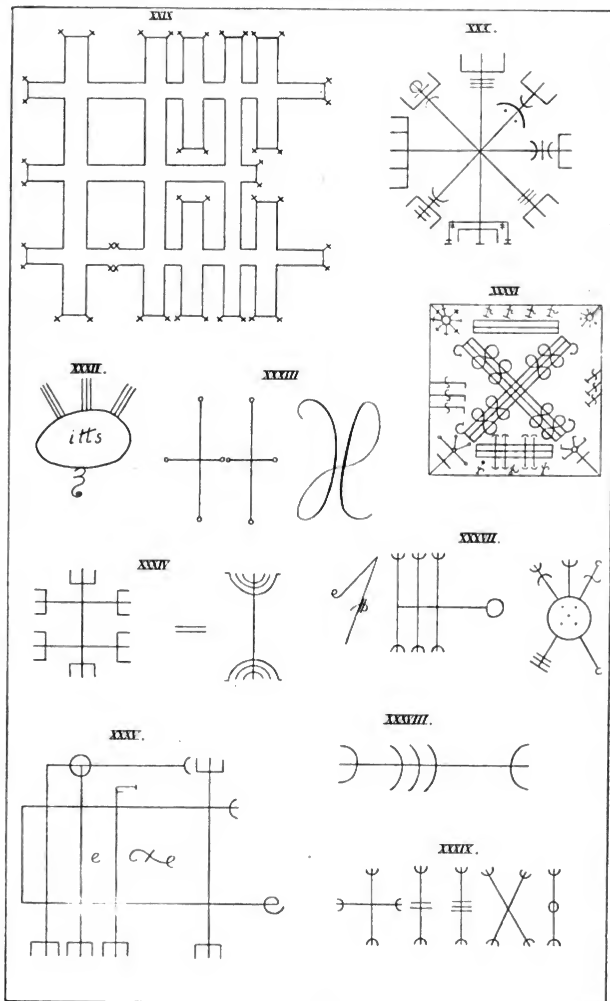
Isländische Zauberzeichen.

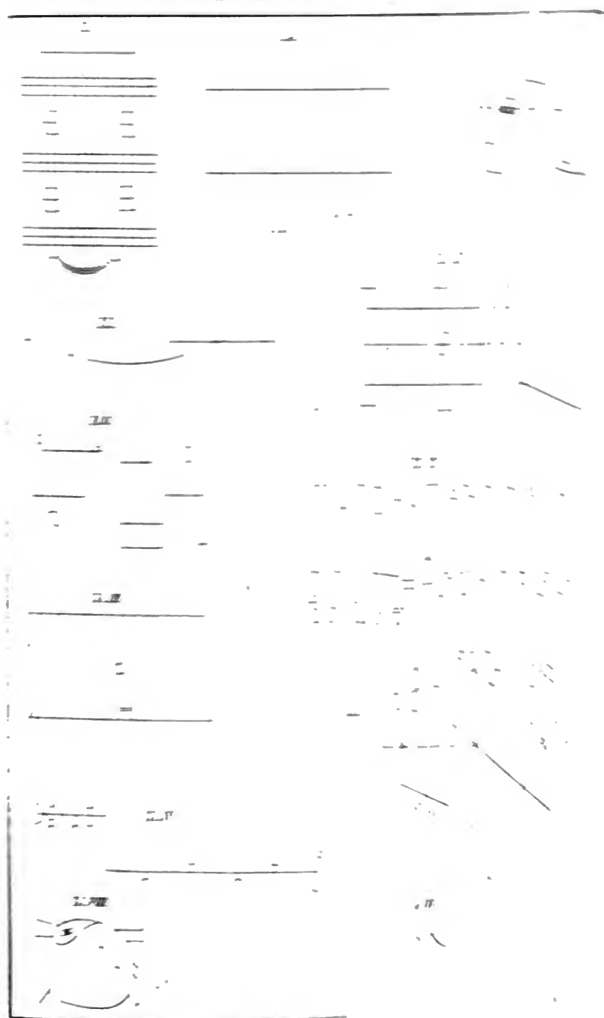


Isländische Zauberzeichen.



Isländische Zauberzeichen.





Isländische Zauberzeichen.

XL.

XLV.

XLVI.

XLVII.

XLI.

XLII.

XLIX.

L.

XLIII.

LI.

XLIV.

XLVIII.

LII.

Isländische Zauberzeichen.

LII.

ober

LVI.

LIV.

LVII.

LV.

LVIII.

LIX.

ZEITSCHRIFT

des

Vereins für Volkskunde.

Begründet von Karl Weinhold.

Im Auftrage des Vereins

herausgegeben

von

Johannes Bolte.

[illegible] Jahrgang. [illegible]

Mit [illegible] Tafeln und [illegible] Abbildungen im Text.

BERLIN.

[illegible]